

Edwin ZACCAI

L'ETHIQUE SELON FREUD
d'après
Malaise dans la Civilisation

Mémoire de licence en philosophie morale
JURY D'ETAT

Ce mémoire a été présenté à l'Université Libre de Bruxelles en septembre 1989

Direction: Prof. Jacques SOJCHER

Jury: Profs. Marc RICHIR, François DUYCKAERTS et Michel MEYER

*Je voudrais tout d'abord remercier
le Professeur J. Sojcher,
pour avoir accepté la direction de ce mémoire.*

*J'associe également dans mes remerciements les Professeurs
M. Richir,
et F. Duyckaerts,
pour leur attention et leurs conseils éclairés,
et le Professeur M. Meyer,
pour son aimable collaboration.*

*Mes pensées vont aussi à tous ceux et toutes celles,
-et ils sont nombreux-,
qui ont montré quelque intérêt pour le sujet de ce mémoire:
puisse à présent le résultat ne pas trop les décevoir.*

*Enfin, merci aux ami(e)s
qui m'ont donné leur aide matérielle de dernière minute,
sans laquelle, etc.*

TABLE DES MATIERES

CHAPITRE I: INTRODUCTION	6
CHAPITRE II: CADRE DE LA PROBLEMATIQUE	9
A. SCIENCE ET VALEURS	9
B. L'ETHIQUE DE LA PSYCHANALYSE	13
C. PENSEE DE FREUD ET CADRE SCIENTIFIQUE	21
D. FREUD ET LA PHILOSOPHIE	26
CHAPITRE III :	32
CHOIX ET CONTENU DE <i>MALAISE DANS LA CIVILISATION</i>	32
A. CHOIX DE <i>MALAISE DANS LA CIVILISATION</i>	32
B. CONTENU DE <i>MALAISE DANS LA CIVILISATION</i>	33
C. LECTURE DE <i>MALAISE DANS LA CIVILISATION</i> POUR NOTRE TRAVAIL	36
CHAPITRE IV: L'EUDEMONISME DE FREUD	37
A. LE PROBLEME DU BONHEUR ET SES SOLUTIONS	38
B. EUDEMONISME ET MORALE	45
C) FREUD ET L'EUDEMONISME ANTIQUE: PARALLELISMES ET TORSIONS	48
CHAPITRE V : L'ETHIQUE DANS LA CULTURE	59
A. DEVELOPPEMENT DE NOTIONS PSYCHANALYTIQUES EN RAPPORT AVEC L'ETHIQUE DANS LA CULTURE	60
B. ANALYSE DE L'ETHIQUE	72
C. VISEE DE REFORME DE LA SOCIETE ET DE L'ETHIQUE	75
D. HOBBS ET L'UTILITARISME: COMPARAISONS AVEC FREUD	83
CHAPITRE VI: L'INTERIORISATION MORALE	90
A. SURMOI ET INTERIORISATION MORALE	90
B. QUELQUES CONSEQUENCES POUR LA MORALE	96
C. ORIENTATIONS CHEZ FREUD	100
D. FREUD ET KANT	101

CHAPITRE VII: CONCLUSIONS

111

BIBLIOGRAPHIE

114

"DE TOUS TEMPS, L'ON A ATTACHE LA PLUS GRANDE
VALEUR A CETTE DITE ETHIQUE, COMME SI L'ON
ATTENDAIT D'ELLE QU'ELLE DUT ACCOMPLIR DE
GRANDES CHOSES".

(S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, p 103)

CHAPITRE I: INTRODUCTION

Le titre de ce travail, *L'éthique selon Freud*, indique deux directions interdépendantes que nous essayerons d'aborder.

D'une part, un relevé des notions fournies par le fondateur de la psychanalyse au sujet de l'éthique, telle qu'elle existe. Et d'autre part, s'il y en a, les orientations qu'il propose en matière d'éthique.

Le lecteur de Freud sera vite convaincu du fait que c'est la première de ces directions qui est traitée par lui le plus explicitement. En particulier à travers la répression des instincts, ou l'analyse de la conscience morale: la morale est un important objet d'étude pour la psychanalyse.

Nous employons ici, comme dans la suite de ce travail, le terme "morale", pour désigner les règles de conduite prescrites dans une société, par une éducation. L'analyse de la morale portera non seulement sur le contenu de telles règles, mais aussi sur tout ce qui s'en propose comme fondement: justification de ces règles, sens qu'elles ont pour le sujet qui les suit, manière par laquelle il s'y soumet, etc... Ces questions appartiennent au domaine de l'éthique, et sont également objet de réflexion et d'élaboration psychanalytiques pour Freud.

Mais le terme "éthique", peut aussi désigner un mode de conduite, dans un sens plus étendu que celui défini par les règles morales. Et c'est par là que nous allons retrouver la seconde direction qu'indiquait le "selon" de notre titre. En effet, si Freud ne propose guère à travers la psychanalyse, de règles morales, on ne peut nier qu'une éthique soit inscrite dans sa démarche.

Il nous appartiendra pour approcher notre sujet, de tenter de préciser, tout d'abord théoriquement, quel peut être le rapport de la psychanalyse à l'éthique, que nous aborderons dans un premier temps sous l'angle des valeurs. Nous compléterons cette réflexion par une brève situation du discours freudien en regard de deux pôles: la science et la philosophie.

Mais le titre de ce travail, tel que nous l'avons repris ci-dessus, n'est pas complet. Il faut ajouter que notre entreprise se base essentiellement sur un texte: *Malaise dans la civilisation*. Nous présenterons quelques justifications du choix de cet ouvrage, ainsi que les perspectives dans lesquelles nous l'utilisons.

Celles-ci nous conduisent à traiter successivement de trois thèmes qui y sont

contenus. Le premier, relatif à la recherche du bonheur révèle une éthique que l'on peut qualifier d'eudémoniste, dans la pensée de Freud. Le second comprend une série de notions relatives aux rapports de l'homme et de la culture, à la répression des instincts qui en découle, et à leur régulation. Le troisième enfin, porte sur l'analyse de l'intériorisation morale.

A travers ce découpage, courent les deux directions de recherche que nous avons tracées.

En ce qui concerne la première, -l'analyse de l'éthique-, on s'interrogera par exemple pour savoir si la psychanalyse apporte quelque chose pour la compréhension de la dimension de l'altruisme, présente dans la morale, et qui semble contradictoire, avec l'eudémonisme (du moins à la façon "égoïste" dont on conçoit en général ce dernier). Ou encore, on cherchera à discerner en quoi l'analyse de l'intériorisation morale rend compte de certains aspects de ce phénomène, tels que le caractère catégorique des exigences perçues intérieurement, leur opposition éventuelle à la recherche de plaisir du sujet, ou le sentiment de culpabilité.

Ce ne sont là que des exemples, et il faut y ajouter une dimension prospective. C'est que la compréhension des phénomènes moraux peut ne pas sortir indemne de ces analyses: elle est modifiée dans la mesure même où elle admet comme valide un nouvel élément, c'est-à-dire ici, une interprétation psychanalytique. Dès lors nous évoquerons certaines questions qui se dessinent à partir du champ ainsi ouvert. Découlant essentiellement de la prise en compte de l'inconscient dans la réflexion sur l'éthique, elles porteront entre autre, sur le rôle de la raison, et sur la problématisation de la "morale de l'intention".

Quant à la deuxième direction de notre réflexion, -celle qui concerne les orientations que propose Freud en matière d'éthique-, elle nous amènera à l'examen de ses conceptions sur les principes de plaisir et de réalité, l'impératif de conscience, et les visées de réforme, à la fois de la "civilisation", et de l'éthique. Nous chercherons, dans la mesure de nos moyens, à faire ressortir les présupposés, les implications, et aussi les limites de ces orientations.

On trouvera également, ponctuant le traitement de chacun des trois thèmes annoncés, un essai de comparaison, ou de mise en regard du thème abordé, avec un thème similaire issu du domaine de la philosophie.

Le thème de l'eudémonisme sera rapproché de conceptions élaborées à l'époque antique. Celui du rapport de l'homme à la collectivité, sera mis en regard de la pensée de Hobbes et du courant de l'utilitarisme à ce sujet. Enfin, l'analyse de l'intériorisation morale sera comparée à certains aspects de la philosophie morale de Kant. Le choix et le contexte de ces comparaisons,-qui se limitent d'ailleurs plutôt à

des indications-, seront précisées au cas par cas.

Si l'on a ainsi indiqué une série de directions pour ce travail, il reste à présent à aborder la manière dont on envisage de les mener à bien. En effet, la relative étendue du champ proposé, ne doit certes pas faire espérer une égale étendue d'approfondissement. Il se pourrait, et nous pourrions le déplorer, que le rapport en soit plutôt inverse.

Une raison en est que le développement de cette étude, dans un cadre qui n'est pas celui de la psychanalyse, suppose l'acquisition d'un nombre considérable de notions de cette discipline, avant même de pouvoir réfléchir sur leurs implications. Dès lors, une part importante de ce travail s'attache à exposer les notions nécessaires au développement de notre réflexion¹. Et malgré l'attention qui y est portée, on peut redouter que ces exposés ne simplifient par trop les notions auxquelles ils s'attachent.

De plus, ces développements, par la place qu'ils prennent, menacent de laisser trop peu de champ à une réflexion plus philosophique, à partir de concepts du domaine, au moins aussi vaste, de l'éthique. Pour le dire vite, le risque est donc de ne pouvoir contenter ni le psychanalyste, ni le philosophe.

C'est néanmoins surtout au second que ce mémoire s'adresse, en tentant de proposer les grandes lignes de ce que nous avons pu percevoir, à travers un livre, et un auteur, du rapport de ces deux champs riches et énigmatiques, que sont la psychanalyse et l'éthique.

¹Pour ce faire, nous nous baserons sur *Malaise dans la civilisation*, mais aussi sur d'autres ouvrages de Freud, ainsi que sur des ouvrages de référence, au premier rang desquels le précieux *Dictionnaire de psychanalyse*, de J. Laplanche et J.B. Pontalis.

CHAPITRE II: CADRE DE LA PROBLEMATIQUE

Un célèbre contemporain de Freud, Max Weber, écrivait dans sa magistrale conférence de 1919 sur *Le Métier et la vocation de savant*, que pour Tolstoï, la science n'avait pas de sens comme vocation "puisque'elle ne donne aucune réponse à la question qui nous importe: " que devons-nous faire? Comment devons-nous vivre?". Weber poursuit en admettant "qu'il est incontestable qu'elle ne nous apporte pas la réponse". Cependant, il est sans doute inexact qu'elle ne nous donne "aucune" réponse. "Et à défaut, ne pourrait-elle pas rendre service malgré tout à celui qui pose correctement le problème?"¹.

Ces lignes nous permettent de poser le cadre du problème que nous voudrions traiter dans ce chapitre. A savoir situer le rapport de la psychanalyse, et de Freud en particulier, aux valeurs dans un premier temps, à l'éthique ensuite. Nous terminerons par un bref essai de situation de Freud par rapport à la science, puis à la philosophie.

A. Science et valeurs

Nous admettrons, pour l'instant, suivre Freud quand il définit sa démarche comme scientifique, nous réservant de reprendre quelque peu cette question plus loin.

Ce que Weber rappelle d'emblée, c'est le fossé qui existe pour les scientifiques, avec la plus grande netteté depuis Kant, entre les jugements de vérité et les jugements de valeurs. Une vérité ne peut être prescriptive, une norme ne peut être déduite d'un fait. Ces oppositions font ressortir avec force qu'a priori une science ne peut proposer d'éthique. Une restriction apparaît ensuite modestement, mais elle a toute son importance. C'est que la science pourrait jouer un *certain* rôle dans une réflexion éthique. Il importera de définir lequel. Une seconde restriction est énoncée par Weber sur un autre plan dans cette conférence : il n'est pas vrai que le domaine de la science et celui des valeurs soient entièrement disjoints. Au contraire, il existe des valeurs propres à la science, au premier rang desquelles, la vérité. La science se propose une éthique propre, des normes. Certaines sciences particulières respectent en

¹M. Weber, *Le savant et le politique*, p 76

outre des valeurs spécifiques. Weber prend l'exemple de la médecine qui doit servir la vie en toute occasion.

1) Deux valeurs propres à la psychanalyse.

Freud se trouve en accord avec ces lignes théoriques¹. Son domaine est celui de l'observation et de l'élaboration explicative des faits observés. Il refusera toujours de se laisser entraîner à passer des jugements de faits aux jugements de valeurs. Il affirme que la psychanalyse ne fait pas de jugement de valeur. Il n'est que trop conscient en tant qu'analyste, du rôle de guide que tente de lui faire jouer son patient, et il se garde de devenir ce qu'il appelle un "prédicateur caché".

C'est à la vérité, qu'il confie la direction de sa vocation-métier (*beruf*) il dira : "L'élément éthique de la psychanalyse est la vérité"². Cette vérité n'est cependant pas la seule valeur à l'œuvre dans la psychanalyse. Freud définira celle-ci comme "un instrument", "qui doit être "uniquement au service de la délivrance d'être souffrants"³. De sa formation médicale, Freud a donc conservé cette orientation fondamentale d'une vérité servant à soulager la souffrance. Nous trouvons donc ici, comme dans l'exemple de Weber pour la médecine une valeur propre à la psychanalyse. Cette valeur est prise très au sérieux par Freud, comme on peut s'en convaincre en trouvant bien des témoignages de sa sensibilité aux souffrances des névrosés qu'il côtoie. L'objectif d'atteindre une plus grande efficacité dans leur traitement est souvent mis en avant pour justifier ses recherches théoriques, là où la psychologie et la médecine de son temps se montrent inefficaces.

C'est probablement une question vaine et sûrement insoluble, que de se demander ce qui, de la recherche de la vérité ou de la diminution de la souffrance (face pessimiste, notons-le, de la recherche du bonheur), l'emporte dans la poursuite des travaux de Freud. Il reste qu'un horizon de conciliation de ces deux valeurs est extrêmement satisfaisant pour l'esprit, renouant par là avec l'antique idéal du Souverain Bien, éclaté à l'époque moderne. Qu'on ne s'y

¹ Bien qu'on ne trouve guère de référence à Weber dans les travaux de Freud, les deux penseurs présentent des points communs dans leur réflexion sur le rapport entre la science et les valeurs. Tous deux voient la raison démystifier progressivement une série de "sacralités", et font ressortir un certain "sacrifice de l'intellect" dans une adhésion stricte à la religion. Tous deux aussi revendiquent une sorte de polythéisme, dont les valeurs auraient le statut de dieux. Weber emploie explicitement cette formule, tandis que Freud évoque lui aussi les "dieux" *Logos, Anankê, Éros*.

² *Correspondance avec le pasteur Pfister*

³ *Histoire de la psychanalyse, p 233*

trompe pas, la conception de Freud ne le mène pas à de telles harmonies. Quand ce ne serait sa vision des limites de la science, son pessimisme et son réalisme l'en écarteraient, et il affirme: "Je ne suis pas d'accord avec Socrate et Putnam quand ils disent que toutes nos fautes viennent de la confusion et de l'ignorance. C'est trop demander, je crois, à la psychanalyse qu'elle réalise tout idéal précieux"¹. Cependant en se gardant d'une idéalisation excessive, la démarche qui fait confiance à la vérité pour servir le bonheur (dans certaines limites), peut être mise en rapport, par certains aspects, avec l'eudémonisme des écoles antiques, comme nous le développerons plus loin.

Non, Freud ne croit pas que la science amènera "le bonheur". Mais là où Weber, se référant à la "critique dévastatrice" de Nietzsche dont les derniers hommes "ont découvert le bonheur", lance: "Qui donc y croit encore, à l'exception de quelques grands enfants dans les chaires de faculté ou dans les salles de rédaction?"², il nous semble déceler parfois chez Freud un ton un peu moins catégorique à cet égard. C'est le cas en particulier dans *L'avenir d'une illusion* où Freud affirme, dans la lignée de l'*Aufklärung*, que la science sera supérieure à la religion dans la poursuite des "mêmes buts, la fraternité humaine et la diminution de la souffrance"³.

2) Psychanalyse des valeurs

Nous avons rappelé que pour Weber, la science peut "rendre service" à celui qui veut poser le problème des valeurs et de l'éthique. Il développera l'idée d'une science qui fournit une analyse de la réalité, propre à nous aider dans un choix. Une meilleure connaissance pense-t-il, favoriserait ainsi le succès de cette entreprise. (Ce n'est pas là le seul rôle de la science et de la rationalité, mais limitons-nous ici pour notre propos). Ce propos est évident dans le cas d'une science telle que la physique ou l'agronomie, par exemple. Dans le cas de la psychanalyse, l'application de cette idée soulève cependant une problématique plus complexe. En effet, le champ d'étude de la psychanalyse, portant sur l'homme lui-même, touchera, entre autres, *aux valeurs, sous l'angle où l'homme vit son rapport à celles-ci*. Lorsque Freud écrit "Rien ne doit nous retenir d'appliquer l'observation à notre nature, ni d'employer la pensée à sa propre critique"⁴, il est clair qu'il n'entend pas omettre telle ou telle valeur, dès lors qu'elle tomberait

¹ P. Roazen, *Freud et l'économie politique*, p 180

² M. Weber, *Le savant et le politique*, p 76

³ p 77

⁴ *L'avenir d'une illusion*, p 49

sous le champ de l'interrogation. Or, c'est précisément ce qui va se passer. Formation de l'idéal, de la conscience morale, de l'idée de Dieu, valeurs d'une société, telles que le contrôle des instincts, l'amour du prochain, l'ordre, ..., seront autant d'éléments, pour certains essentiels, qui feront l'objet d'une élaboration théorique.

Et finalement, Freud se prononce sur les jugements de valeurs eux-mêmes. Au terme de *Malaise dans la civilisation* (MC), se défendant une fois encore de vouloir porter un jugement de valeur sur la civilisation, car dans ce domaine, écrit-il, "je sais bien peu de choses", il conclut, "je n'en sais qu'une seule, en toute certitude, c'est que les jugements de valeurs portés par les hommes leur sont indiscutablement inspirés par leurs désirs de bonheur, et qu'ils constituent ainsi une tentative d'étayer d'arguments leurs illusions" (MC. 107)

Partis donc d'un jugement de fait, ainsi qu'il convient à la science, nous en sommes donc arrivés ici, à juger comme des faits des jugements de valeurs dans ce qu'ils sont (pour Freud).

Il est clair que pour celui qui prend au sérieux les connaissances qu'offre la psychanalyse, le rapport entretenu aux valeurs peut être amené à changer par le nouvel éclairage qui lui est ainsi apporté. Freud se défend bien ainsi de prescrire des valeurs mais le rapport qui leur est entretenu, via notamment l'idéal, ou la conscience morale, peut ne pas sortir indemne de cette confrontation.

Bien sûr, cette conséquence n'a pas échappé aux contemporains de Freud. Et celui-ci, comme il l'a fait souvent, reprend dans un texte les paroles de ses détracteurs: "On peut voir à présent, dira-t-on, où conduit la psychanalyse. Le masque est tombé : elle conduit à nier Dieu et tout idéal moral, ainsi que nous nous en étions toujours doutés"¹.

Nous verrons bientôt que nier tout idéal moral, n'est certes pas l'objectif de Freud, quand bien même cela serait possible. Il reste que la frontière entre les faits et valeurs s'est singulièrement complexifiée dans le cas de la psychanalyse, par rapport à l'ensemble des sciences.

A titre d'illustration de ces propos généraux, nous pouvons un instant nous placer dans le cadre théorique défini par un philosophe contemporain, lorsqu'il tente d'approcher une "histoire de la morale", soit Michel Foucault dans la préface du tome 2 de son *Histoire de la sexualité*. Foucault considère que "toute "morale" au sens large comporte (...) deux aspects (...), celui des codes de

¹*Id.*, p 52

comportements et celui des formes de subjectivation"¹. Le premier aspect se réfère plutôt au comportement du sujet à ses actions, le second à la manière dont "il se constitue comme sujet moral"²

On conçoit aisément que la psychanalyse, par la connaissance originale de soi qu'elle apporte est susceptible de modifier surtout la composante citée en second lieu, qui est de l'ordre de la relation intérieure qu'un individu entretient à la moralité. Nous développerons ce point dans le chapitre VI où l'impératif catégorique kantien sera discuté par rapport à l'éclairage de la psychanalyse à ce sujet. Pour utiliser la division de Foucault, disons, pour faire vite, qu'il n'est pas sûr que Freud et Kant se différencieraient tellement dans la pratique de l'impératif catégorique. En revanche, il est clair qu'ils ont l'un et l'autre une conscience subjective différente de ce qu'ils font en agissant ainsi.

B. L'éthique de la psychanalyse

Partis d'une division abstraite entre valeurs et science, nous avons d'abord rappelé à la suite de Weber, que la science se réfère elle-même à des valeurs. Les valeurs essentielles que nous avons vu apparaître chez Freud, sont la vérité et la volonté de soulager la souffrance. En outre, la connaissance que fournit la science peut, selon Weber, "rendre service" dans nos choix éthiques. Dans le cas de la psychanalyse (supposée dans ce contexte, une science), le "service" que rend cette connaissance portant sur l'homme, y compris sur son rapport à l'éthique, semble pour certains se retourner contre l'éthique elle-même. En utilisant certaines notions élaborées par le dernier Foucault, nous avons précisé qu'un changement porterait d'abord sur la relation subjective à l'éthique avant d'influencer les comportements. Il nous faut à présent aller encore une étape plus loin dans cette intrication progressive que nous voyons apparaître entre psychanalyse et valeurs.

Pour ce faire, quittons la vision partielle d'une psychanalyse comme science, uniquement préoccupée d'aboutir à un discours de vérité sur la psyché humaine, pour la considérer dans son aspect de *pratique*. Elle est une pratique thérapeutique, qui entraîne pour un individu qui s'y soumet la possibilité d'un changement. Le processus qu'il connaît alors est orienté par ce qu'on pourrait

¹*L'usage des plaisirs*, p 36

²Soit, pour ce deuxième aspect, comment l'individu détermine ce qui fait l'objet de l'éthique ("substance éthique"), comment il reconnaît son rapport à la règle ("mode d'assujettissement"), comment il travaille sur lui-même dans ce rapport ("travail éthique"), et enfin quel objectif il se fixe intérieurement dans cette démarche ("téléologie"), *Op. cité*, pp 33-35

appeler l'éthique propre de la psychanalyse, ses impératifs. Nous avons cité déjà l'impératif majeur de vérité, mais il y en a d'autres que nous allons voir à présent. A priori, le champ de cette éthique est limité au cadre de la pratique psychanalytique. Mais il est concevable, et même vraisemblable, que ce que le sujet apprend dans ce cadre en matière de ses relations avec lui-même et avec le monde, apprentissage orienté donc par ces impératifs, ne perde pas toute influence quand le sujet sort du cabinet de l'analyste.

Jacques Lacan disait en parlant des analystes : "Ce que l'on nous demande, il faut l'appeler d'un mot simple, c'est le bonheur"¹. Certes, l'analyste ne peut, pas plus que quiconque, remplir une telle demande. Mais dans les cas favorables, il permettra au sujet d'analyser cette demande, et l'orientation de l'analyse, influe sur la façon dont le sujet perpétuera cette "poursuite du bonheur".

De fait, sur le plan de la société, les cabinets d'analystes sont devenus des lieux, où des questions telles que le bonheur et l'éthique peuvent être interrogées. Dans l'analyse, telle que la souhaiterait Freud, ces questions ne peuvent recevoir nulle réponse synthétique, sous forme de valeurs ou de code, mais le patient peut apprendre à les envisager de manière différente. Dans ces cas, une part de l'éthique de la psychanalyse, influencera l'éthique de vie ainsi que l'éthique sociale. Il est clair en lisant l'œuvre de Freud que lui-même appliquait avec une certaine cohérence l'éthique propre à la psychanalyse à sa vision de l'homme et de la société. Il estimait souhaitable que certains aspects de celle-ci pénètrent davantage la culture.

Nous allons à présent passer en revue certains des impératifs de la psychanalyse freudienne, et envisager ensuite l'opinion de certains auteurs sur l'éthique de la psychanalyse.

1) Selon Freud

a) Impératifs

Dans le cours de ce travail, nous reviendrons plus en détail, en nous aidant de notions théoriques et par des rapprochements philosophiques, sur certaines orientations à l'œuvre dans l'éthique de la psychanalyse freudienne. Mais pour introduire et quelque peu situer les commentaires des auteurs qui suivent, nous pouvons déjà envisager au moins deux impératifs essentiels (outre ceux de vérité et de diminution de la souffrance, déjà abordés).

¹L'éthique de la psychanalyse, p 338

Le premier est ce que Freud appelle "l'éducation en vue de la réalité"¹. La réalité est un maître-mot pour le créateur de la psychanalyse. Une réalité que cherchent précisément à esquiver illusions et névroses. Pour Freud, cette fuite a le plus souvent des conséquences plus dommageables qu'une tentative d'affronter la réalité. L'instrument majeur de cette approche sera la raison. C'est pourquoi il peut affirmer que *Anankê* (réalité extérieure, nécessité), et Logos (raison, science), sont ses dieux.

Le second impératif est bien connu, c'est le fameux "*Wo Es war, soll Ich werden*" "Là où était le Ca, c'est le Moi qui doit advenir". Formellement, le verbe *sollen*, auxiliaire du futur, caractérise en allemand l'impératif moral. Pour contourner la difficulté de la traduction du *werden*, citons une expression freudienne de la même idée : "la psychanalyse est un outil qui doit donner au Moi (*Ich*), la possibilité de conquérir progressivement le Ca (*Es*)"². L'idéal éthique contenu dans cette démarche se concevra mieux, si l'on rappelle que "le Moi représente ce qu'on peut nommer raison et bon sens, par opposition au Ca qui a pour contenu les passions"³. Nous trouvons donc là, et une exigence de lucidité, et un programme de maturité. Notons que Freud associe la raison au bon sens ce qui tempère l'aspect intellectualiste que peut présenter un tel idéal.

b) Commentateurs de l'éthique selon Freud

Philip Rieff termine son ouvrage *Freud, the Mind of the Moralist* par la description de l'émergence du *psychological man*, l'homme contemporain, pour l'éthique duquel, la psychologie est la référence majeure. "*Freud restored to science its ethical verve*"⁴ affirme Rieff pour qui tous les domaines dont traite la psychanalyse appartiennent à la vie morale. L'éthique induite par Freud est "*the ethics of honesty*". L'honnêteté, d'abord règle fondamentale de la technique psychanalytique, devient ensuite une "recommandation culturelle générale"⁵. Cette honnêteté, ou conscience et affirmation de la vérité d'une situation, interdirait le retrait dans la névrose et déblayerait en quelque sorte le champ d'un éventuel choix moral. Mais "*honesty has no content*"⁶, l'honnêteté n'a pas de contenu en termes de choix de valeurs : le choix est laissé à la discrétion de

¹*L'avenir d'une illusion*, p 70

²*Le Moi et le Ca*, p 271

³*Id.*, p 237

⁴*Id.*, p 300

⁵*Id.*, p 316

⁶*Id.*, p 321

chacun. Ce qui nous ramène en quelque sorte à la conception wébérienne évoquée plus haut.

Malgré son titre, l'ouvrage de Rieff, fort remarqué dans le monde anglo-saxon, ne se centre pas tant sur le problème de la morale, mais est pour sa plus grande part un exposé richement commenté des travaux de Freud. Dans un ouvrage ultérieur, *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith after Freud*, Rieff développe sa conception du *psychological man*, à la recherche d'une foi que Freud a soigneusement évité de lui fournir. Le génie de Freud était, dit Rieff, "analytique" et non "prophétique", amenant l'homme à être face aux exigences morales "non un rebelle mais un négociateur"¹.

E. Wallace, dans son travail *Freud as ethicist*, reprend un grand nombre de citations de Freud en rapport avec l'éthique. Il pose aussi certains problèmes sur le statut de la morale après Freud, pour le traitement desquels il s'inspire des travaux de Hartmann.

Également bien fourni en citations sur le sujet, est l'ouvrage d'Albert Plé *Freud et la morale*, dans lequel l'auteur développe une thèse en relation avec sa foi chrétienne. Dans le chapitre intitulé *Théologie morale et Freud*, il tente de rapprocher le message authentique des Évangiles et l'exigence de primauté du moi chez Freud. Ce message serait opposé à la rigidité de la Loi judaïque, ou à une mauvaise compréhension de la morale chrétienne. Ces dernières seraient, pour Plé des manifestations d'abus de la morale du Surmoi, auxquels s'est opposé Freud. Si certains aspects de ces développements peuvent se soutenir, il nous suffira cependant de rappeler avec quelle détermination Freud s'attaque, dans *Malaise dans la civilisation*, au commandement d'amour du prochain, pour marquer les limites de rapprochements trop étroits.

Paul Ricœur² est l'un des philosophes qui s'est le plus méthodiquement préoccupé des conséquences de la psychanalyse freudienne sur la philosophie. Bien qu'il n'ait pas traité thématiquement les rapports de Freud à l'éthique, il s'en est certes préoccupé et nous citerons ici quelques-unes de ses conclusions. Modification intérieure du rapport à l'éthique, règle de vérité mais absence de prescriptions de valeurs, sont confirmées par Ricœur. Freud "n'apporte pas une éthique nouvelle, mais il change la conscience de celui pour qui la question éthique reste ouverte"³. "La psychanalyse n'apporte aucune réponse

¹Id., p 30

²P. Ricœur, *De l'interprétation, essai sur Freud*, et *Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique*

³ *Le conflit des interprétations*, p 135

prescriptive ou normative (...) son problème est, si j'ose dire, beaucoup plus préalable: avec quels désirs allons-nous vers le problème moral"¹.

"D'abord œuvre de vérité, elle n'entre dans la sphère éthique qu'à travers la tâche de véracité qu'elle propose"². Plus précisément, en rapport avec le libre arbitre, Ricœur expose qu'après Freud, la conscience ne peut plus garder "son illusion de disposer de soi", sachant que des motivations peut-être inconnues, mais néanmoins existantes, la déterminent. "C'est ce procès de l'illusion qui ouvre, comme chez Spinoza, une nouvelle problématique de la liberté, liée non plus à l'arbitraire mais à la détermination comprise"³. "Mais que devient alors la responsabilité, pour celui qui ne prend plus seulement en compte la conscience mais aussi l'inconscient?"⁴. Ricœur pose sans y répondre cette question, qui en effet sera une conséquence importante de la confrontation de la psychanalyse à la morale traditionnelle. Nous reprendrons ce thème dans le chapitre VI, quand nous traiterons de la morale de l'intention⁵.

On consultera également *Psicoanalisi e morale in Freud*, de Antonio Lambertino.

De plus, beaucoup d'ouvrages de commentaires sur Freud cités en bibliographie (*Histoire de la psychanalyse*, *La pensée politique et sociale de Freud*, *Freud et les Lumières*, *Freud et Nietzsche*, *Hobbes et Freud*, par exemple) abordent le rapport de Freud à l'éthique.

2) Éthique et psychanalyse

Au point où nous nous situons dans notre travail, nous pouvons apercevoir que la psychanalyse et l'éthique ont des champs de rencontre complexes mais inévitables. Dès lors, tout ouvrage de psychanalyse de quelque importance pourrait nous fournir des éléments pour nourrir cette question. Ni la place, ni les compétences psychanalytiques requises, ne sont ici suffisantes pour une telle revue. Nous nous sommes ici limités à quelques ouvrages, parmi les plus souvent cités, centrés explicitement sur ce thème. Nous commencerons par des auteurs anglo-saxons, où cette préoccupation est plus souvent soulevée.

¹ *Id.*, p 193

² *Id.*, p 155

³ *Id.*, p 191

⁴ *Id.*, p 102

⁵Ricœur porte également beaucoup d'efforts sur la définition d'une éthique de la réflexion philosophique. Après Freud, selon lui, "la conscience n'est pas origine mais tâche"(*Id.* p 109). Ricœur cherche pour sa part à définir, surtout à partir de Hegel, une herméneutique philosophique, "des sphères de sens absolument irréductibles à l'herméneutique freudienne"(*Id.* p 111). Il s'agirait là d'une genèse "qui n'est pas une genèse de la conscience ou dans la conscience, mais une genèse de l'esprit dans un discours"(*Id.* p 110).

a) *Auteurs anglo-saxons*

Erik H. Erikson relève l'existence d'un recours à la psychanalyse dans le cadre d'une recherche éthique. Il différencie cette démarche plus contemporaine, de la situation qui prévalait à l'époque de Freud. "Le patient d'aujourd'hui souffre surtout de savoir à quoi il devrait croire, et qui il devrait (ou plutôt pourrait) être ou devenir, tandis que le patient des premiers temps de la psychanalyse souffrait surtout d'inhibition l'empêchant d'être ce qu'il -ou celui qu'il- pensait savoir être"¹. On reconnaît là la trace de l'effritement de la rigidité de la morale puritaine, aux dommages de laquelle on a souvent dit que les travaux de Freud étaient intimement liés. Plusieurs facteurs de l'évolution sociale (Erikson évoque par exemple les changements de milieux et de mode de vie au cours d'une même existence) ont conduit à une situation qui rend possible, parfois nécessaire, tout au moins individuellement, une certaine part de liberté dans la recherche d'une éthique. Les difficultés de cet état de recherche peuvent aboutir à ce changement évoqué dans la typologie des symptômes présentés à la thérapie.

Dans *Éthique et psychanalyse*, le même auteur annonce que selon lui l'idéal de la psychanalyse est de "réaliser l'unité de la personnalité"². Il propose une description de l'intériorisation des "vertus" au cours de la formation de la personnalité de l'enfant et de l'adolescent. S'écartant du modèle d'un recours intellectuel à un ensemble de valeurs auxquelles l'individu tenterait de conformer son attitude, Erikson décrit une formation au cours de la croissance, une orientation de caractère qui intègre plus ou moins heureusement, par exemple, la "volonté" durant l'enfance, ou la "fidélité" durant l'adolescence.

Thomas Szasz, dans *L'éthique de la psychanalyse*, met l'accent sur la liberté que peut offrir la psychanalyse au patient. Se réclamant en cela de Freud, il conçoit la thérapie "comme une méthode destinée à libérer les gens pour qu'ils vivent leur vie comme bon leur semble, plutôt que comme leur famille, leur société, ou leur thérapeute le jugent bon"³. Cet engagement envers cet accroissement de liberté, qui fait l'objet d'un contrat, se trouve mis en analogie avec une "réforme libérale en politique"⁴, et cadre bien avec le contexte politique américain.

¹E.H. Erikson, *Enfance et société*, cité par Roazen, in *Freud et l'économie politique*, p 162

²P 254

³*Ibid.*, p107

⁴*Ibid.*, p 27

D'autres travaux, tels que *Psychoanalysis and the problem of value* de Frederick Redlich ou *Ethical value at the age of science* de Paul Roubiczek, ont en commun de mettre en évidence la distinction centrale entre "faits" et "valeurs", ou "être" et "devoir être" que nous avons déjà évoquée.

Cependant, cette distinction qui n'est jamais purement réalisable, n'empêche pas certains psychologues de tenter explicitement la déduction de normes souhaitables à partir de leur connaissance de l'homme. C'est ce que fait E. Fromm, dans *L'homme pour lui-même*. Il compare la vie à un art pour lequel une éthique humaniste permet de prescrire des normes à partir de la connaissance de l'homme. Ces normes, s'accordant avec une société réformée, instituent le bien comme une sorte d'activité spontanée d'un individu jouissant de sa santé mentale. Cette activité serait "productive", par opposition à la manifestation du mal qui est de "laisser s'atrophier ses pouvoirs"¹. Malgré la base culturelle étonnamment large d'où Fromm tire des citations à l'appui de ses conceptions, celles-ci nous paraissent comporter un danger de réduction dans la résolution du problème fait/valeur, et dans la spécificité de l'idéal de santé proposé.

Herbert Marcuse critique dans ce dernier sens l'éthique selon Fromm, comme un glissement à la fois vers l'idéalisme et vers la conformité à un type donné de société². C'est ce qu'il appelle le "révisionnisme néo-freudien" de l'école culturaliste américaine.

b) En France

En France, il faut d'abord citer *L'Éthique de la psychanalyse* où Jacques Lacan expose sa conception, techniquement plus élaborée que celle des ouvrages cités jusqu'ici, du rapport de la psychanalyse à l'éthique, ou plutôt du rapport de l'homme à l'éthique à la lumière de la psychanalyse.

Il remarque au début de son ouvrage que des conflits peuvent apparaître entre l'impératif de la psychanalyse ("*Wo Es war...*") et l'impératif moral, éventuellement "étrange, paradoxal et cruel". "Son vrai devoir" pourrait alors se demander le sujet "n'est-il pas d'aller contre cet impératif?"³ Nous trouvons ici une illustration d'une influence, d'une modification possible par la thérapie psychanalytique de la morale intériorisée du sujet.

De manière nette, Lacan propose "de choisir comme l'étalon de la révision de l'éthique à quoi nous mène la psychanalyse, le rapport de l'action au désir qui

¹P 24

²*Éros et Civilisation*, p 236

³P 16

l'habite"¹. C'est ce retour au sens de l'action qui à lui seul nous placerait dans la "dimension morale". Il y va ici d'un idéal d'authenticité. Lacan cite d'ailleurs cet idéal au nombre de ceux de la psychanalyse (qui "fleurissent en abondance"), en compagnie de l'"idéal de l'amour humain", et de l'"idéal de non-dépendance"².

Pour Jacques Lacan qui n'essaye pas de "résumer Freud", mais de "s'en servir", ("on se guide avec ce qu'il nous a donné comme direction"), ce dont il s'agit dans notre interrogation éthique", c'est le "*sens du désir*".

Que la psychanalyse ait une dimension éthique au sens commun, ou au sens qu'il a défini, cela ne fait pas de doute pour Lacan. "Les buts non formulés, à peine avoués, mais bien souvent explicites, qui s'articulent à la notion de refaire le moi (...) ne comportent-ils pas une dimension éthique ? Je veux simplement vous montrer que celle-ci est inadéquate, qu'elle ne correspond pas à notre expérience, aux dimensions réelles dans lesquelles se propose le problème éthique"³. Le projet du *Séminaire* sur l'éthique sera donc d'élaborer une description où est repensé de manière originale notre rapport à l'éthique (notamment via Aristote, Kant et Sade) et qui porte, plutôt que sur l'idéal, sur "un approfondissement de la notion de réel"⁴.

Cornelius Castoriadis, avec en vue une tentative de réforme ou de révolution sociopolitique, se sert pour la définition de ses objectifs de la démarche psychanalytique et du type d'être humain qu'elle favorise. Aristote, rappelle-t-il, définit l'être autonome comme "capable de gouverner et d'être gouverné". D'autre part, "la psychanalyse vise à aider l'individu à devenir autonome, capable d'activité réfléchie et de délibération"⁵. L'autonomie s'oppose à l'hétéronomie, où l'autre qui donne la loi (la société instituant) fait tout pour occulter ce fait.

Par contre la méta-loi d'une société autonome ne peut être que celle-ci : "tu obéiras à la loi, mais tu peux la mettre en question". En travaillant dans ce sens, la psychanalyse appartient au même "projet émancipatoire" que la démocratie et la philosophie.

Pour ce faire, "le Je a à devenir une subjectivité réfléchissante capable de délibération et de volonté". Castoriadis insiste cependant pour que le Je ne "devienne" pas (*werden*) tout le Ca et l'élimine, ce qui serait "un objectif à la fois

¹*Ibid.*, p 361

²*Id.*, pp 17-19

³*Id.*, p 245

⁴*Id.*, p 21

⁵*Psychanalyse et politique*, in *Lettres internationales*, N°21, p 55

inaccessible et monstrueux". C'est que l'imagination, sous-tendue par le désir est pour lui essentielle à l'homme. En favorisant la levée du refoulement sur ce(s) désir(s), la psychanalyse "peut aider le patient à trouver, inventer, créer pour lui-même un sens pour sa vie. Il n'est pas question de définir ce sens à l'avance et de manière universelle"¹.

En France également, des auteurs tels que Charles Odier avec *Les deux sources conscientes et inconscientes de la vie morale* ou Angelo Hesnard, avec *Morale sans péché*, ont tenté d'intégrer certaines des connaissances apportées par la psychanalyse à la réflexion morale du christianisme.

3) Synthèse informelle et provisoire

A titre de synthèse provisoire, reprenons les termes-clés qui sont apparus depuis le début de nos considérations sur les rapports de Freud à l'éthique. Nous les regrouperons selon trois axes, qui donneront une image, un peu informelle, de la problématique développée.

1. Vérité : véracité, honnêteté, raison, bon sens, lucidité conscience, autonomie, Logos
2. Diminution de la souffrance : désir, plaisir, réalité, nécessité, Anankê
3. Pas de prescriptions de valeurs mais modification de la conscience qui pose le problème éthique : analyse de l'éthique et des valeurs, problème de la liberté, du sens de l'action, de la responsabilité.

Après cette succincte reconnaissance, nous allons donc nous consacrer au problème de l'éthique selon Freud, à travers l'ouvrage *Malaise dans la Civilisation*. Mais terminons d'abord ces considérations introductives par de brefs essais de situation de la pensée freudienne par rapport au champ de la science, et à celui de la philosophie.

C. Pensée de Freud et cadre scientifique

Ce que nous voudrions esquisser ici ce sont les contours de l'aspect scientifique que Freud affirme donner à la psychanalyse. Notre but est triple. D'abord, rappeler quelques éléments fondamentaux qui impriment leur profonde empreinte à la conception psychanalytique de l'homme. Ensuite, évoquer dans quelle mesure Freud se veut, ou se montre scientifique, puisque

¹Id., p 57

dans les développements qui précèdent sur la question des valeurs, nous avons considéré ce point comme acquis. Enfin, dans le prolongement de ce même but, ces questions introduisent les considérations qui suivront au sujet des rapports entre Freud et la philosophie. En effet à cet égard, Freud affirme toujours parler à partir de la science.

1) Le modèle scientifique

Comme on l'a énoncé en affirmation liminaire, Freud se veut scientifique, mais quelle sorte de science est la psychanalyse ?

La psychanalyse est un "rameau de la psychologie" affirme Freud et elle se situe dans la conception du monde (*Weltanschauung*) propre à la science en général¹.

Discipline située comme le dit Rieff "entre la médecine et la philosophie"², on remarquera qu'elle a été critiquée comme trop spéculative et qualifiée péjorativement de philosophie par certains médecins ou psychologues. Et à l'inverse qu'elle a été dénigrée comme trop réductrice à une scientificité positiviste par certains philosophes.

Pour Freud lui-même, comme pour certains commentateurs tel P.L. Assoun, ou L. Binswanger, la psychanalyse fait partie des sciences de la nature, *Naturwissenschaft*. Par bien des aspects, le modèle freudien vise un idéal "d'intelligibilité inspiré des sciences physico-chimiques"³.

Ludwig Binswanger, dans *La conception freudienne de l'homme* explique que la méthodologie freudienne est "jusque dans les moindres détails (celle) des sciences naturelles". Plus précisément encore, "nous trouvons la réduction analogue à celle qu'opère la chimie, des différences qualitatives entre les produits, opposée à des changements quantitatifs dans le rapport de combinaison entre les éléments", remarque Binswanger⁴. Freud s'inspire pour ce cadre de la pensée de Brücke et Helmholtz, notamment.

Les éléments qu'évoque Binswanger sont les "motions pulsionnelles", qui de nature élémentaire, sont semblables chez tous les hommes. L'analogie avec la chimie est claire, certains termes lui sont d'ailleurs empruntés tels la "sublimation". Par la combinaison de ces éléments, Freud cherchera à expliquer des différences qualitatives. Comme le notent J. Laplanche et J.B. Pontalis, en ce

¹D'une conception de l'univers, in *Nouvelles conférences de psychanalyse*, p 209

²Freud: *The Mind of the Moralist*, p 330

³P.L. Assoun, *Les fondements philosophiques de la psychanalyse*, in *Histoire de la psychanalyse*, t I, p 83

⁴La conception freudienne de l'homme, in *Analyse existentielle et psychanalyse*, p 205

qui concerne les pulsions, "Freud, loin de postuler, comme y sont facilement portés les théoriciens de l'instinct, derrière chaque type d'activité, une force biologique correspondante, fait entrer l'ensemble des manifestations pulsionnelles sous une seule grande opposition fondamentale"¹ (d'abord conservation/sexuelle, puis Éros/mort).

L'inspiration de modèles issus de la *physique* est également patente. L'exemple le plus clair en est la notion "d'énergie", caractéristique de la libido. L'"appareil psychique" est capable pour sa part de transformer cette énergie, et Freud utilise le concept de "bilan" appliqué à l'énergie (bien qu'elle ne soit pas pratiquement mesurable).

Ceci nous mène à un troisième modèle scientifique ayant inspiré la psychanalyse, l'*économie*. Il y a une économie de la libido, qui peut s'investir dans tel ou tel "objet"².

Notons encore que pour Freud, il était important d'affirmer avec rigueur le statut de science pour la psychanalyse, afin de légitimer sa démarche face aux critiques de l'époque.

2) Vérité scientifique et réalité

Quel est pour Freud, le rapport entre le savoir scientifique et la réalité?

Dans le texte des *Nouvelles conférences de psychanalyse, D'une conception du monde*, Freud étudie cette question. Il s'attache d'abord à définir les caractéristiques de la science. Parmi celles-ci, il note le fait qu'elle s'efforce "d'éliminer avec soin tout facteur individuel et toute influence affective". Il relève également qu'elle "contrôle la véridicité de ses perceptions sensorielles d'où elle tire ses déductions". "Tous ses efforts visent à obtenir un accord avec la réalité, c'est-à-dire avec ce qui est en dehors et indépendant de nous, avec ce qui, ainsi que nous l'enseigne l'expérience, détermine la réalisation ou l'échec de nos tendances. Cet accord avec le monde réel extérieur, nous l'appelons vérité et c'est lui que recherche tout travail scientifique, même dénué de valeur pratique"³.

Le psychanalyste sait bien que cet "accord avec le monde extérieur" qu'est pour lui la vérité est influencé par nos propres perceptions. Mais pour lui, "le problème de la nature de l'univers considéré indépendamment de notre

¹*Dictionnaire de psychanalyse*, p 362

²Un objet, est ce par quoi et en quoi, la pulsion cherche à atteindre son but, à savoir un certain type de satisfaction. En tant que corrélatif de l'amour (ou de la haine), il peut s'agir aussi d'une totalité visée: personne, entité, idéal, ...

³P 225

appareil de perception psychique est une abstraction vide, dénuée d'intérêt pratique"¹. Dès lors "la tâche de la science est parfaitement circonscrite si nous la limitons à faire voir comment le monde doit nous apparaître en raison du caractère particulier de notre organisation"².

Ce qui importe semble-t-il, c'est d'acquérir une connaissance qui puisse en dernière analyse nous être utile. En ce sens qu'elle nous fera connaître ce qui détermine la réalisation ou l'échec de nos tendances. Pour ce faire, il faut un effort, car spontanément nous sommes portés à prêter au monde extérieur, de manière anthropomorphique, des caractères issus de nos propres désirs. C'est le cas dans la pensée infantile, dans l'animisme et dans la religion par exemple.

Pourtant une part de modélisation des données extérieures, par notre appareil psychique, est inéliminable. Dès lors, cet accord avec la réalité apparaît chez Freud comme une idée régulatrice, un critère d'évolution de la science. Par-là celle-ci se différencierait progressivement de l'illusion. Mais sans qu'il soit possible, ni même utile selon Freud, de juger de la vérité de ses conceptions par rapport à la nature de l'univers.

Quant aux concepts fondamentaux dont Freud se sert, il leur reconnaît parfois une part de spéculation (ex: pulsion de mort), ou d'hypothèse (ex: transmission dans l'espèce humaine des conséquences du meurtre du "père primitif" de *Totem et tabou*). Parfois ce caractère est souligné par des commentateurs, sans parler des multiples directions dans lesquelles ont évolué les concepts freudiens initiaux. Leur modification progressive fut d'ailleurs déjà le fait de Freud lui-même. Convaincu de procéder ainsi en scientifique, il estimait que les descriptions psychanalytiques étaient sans cesse révisables, selon leur confrontation à l'expérience, à la "réalité". C'est précisément cette possibilité qu'il dénie aux visions du monde globales (*Weltanschauung*, cf. ci-après).

3) Critiques

Ludwig Binswanger critique Freud car il le trouve trop réducteur de l'expérience existentielle véritable de l'homme (Freud en retour le qualifie de trop "philosophe"), mais il ne conteste pas, bien au contraire, la conception d'une psychanalyse comme science de la nature.

Or, c'est ce rattachement pur et simple de la psychanalyse aux sciences de la nature, qui n'est plus reconnu comme valide à l'heure actuelle par bon nombre

¹*L'avenir d'une illusion*, p 80

²*Id.*, p 80

de psychanalystes et de philosophes. Certes, elle a fourni et continue de fournir des éléments de compréhension factuelle de la psychologie humaine. Mais certains éléments de la psychanalyse ont été thématiques depuis de manière plus importante que Freud ne l'avait fait, et ce, sous l'influence du structuralisme et de la linguistique notamment. Il s'agit en particulier de ce qui relève du sens (nous avons vu Lacan et Ricœur s'y référer) et qui remet en question le rapport d'adéquation de la vérité de l'interprétation à un réel, comme dans le modèle positiviste. Voici trois contributions en ce sens.

Pour Paul Ricœur, "la psychanalyse n'est pas une branche des sciences de la nature". Il n'y a ni "faits", ni observations de faits en psychanalyse, mais l'interprétation d'une "histoire", "sa méthode est beaucoup plus proche des sciences historiques que de celle des sciences de la nature"¹. Selon Ricœur, Freud serait lui-même déjà proche de cette conception dans sa pratique de l'interprétation "laquelle se meut entièrement dans les rapports de sens". Ce qui l'en éloigne, c'est la théorisation métapsychologique par laquelle "Freud continue d'inscrire toutes ses découvertes dans le même cadre positiviste que pourtant elles ruinaient"².

Serge Viderman, dans un ouvrage au titre significatif, *La construction de l'espace analytique*, remet fortement en question chez Freud, le rapport des interprétations données à une réalité. Par de nombreux exemples, il cherche à montrer comment ces interprétations sont fortement dépendantes des conceptions de Freud lui-même. Dans le rêve de l'Homme aux loups, par exemple : "aucune des interprétations profondes données par Freud ne pourrait être donnée par le rêveur (...) à moins d'être lui-même psychanalyste freudien"³. Pourtant estime Viderman, l'efficacité de la psychanalyse ne serait pas moindre si, "plutôt que de croire à l'interprétation d'une histoire ayant eu lieu, l'on admettait l'idée d'une histoire cette fois construite hors de tout doute possible puisqu'elle est vécue dans le transfert, (...) cette histoire qui est la même et qui est une autre, écrite dans la relation analytique est caractéristique des possibilités totalement originales, d'une lecture rendue possible par l'espace analytique"⁴.

Julia Kristeva trouve des formules de conciliation entre une part de "vérité" et une part de "jouissance" dans le discours de la psychanalyse. "L'éthique de la

¹Le conflit des interprétations, p 186

²Id., p 146

³P 170

⁴id., p 342

psychanalyse pourrait se soutenir, alors, de deux exigences propres à la rationalité occidentale à laquelle elle appartient. D'une part le maintien d'*un* sens, d'*une* vérité, valable et démontrable dans une situation donnée : c'est le côté "normatif" de la psychanalyse, la "norme" étant dictée par l'état de la théorie analytique (...). D'autre part, "le maintien d'un respect (en guise de liberté) du désir et de la jouissance du patient qui le rendent apte ou non à accueillir notre interprétation". "Cette jouissance-là n'est pas la seule, il faut tenir compte aussi de la jouissance de l'analyste, (qui se dévoile) sous le couvert de la "vérité" de sa construction interprétative. Nul autre discours, dans l'histoire de la rationalité occidentale, n'atteint cette aspiration à équilibrer vérité et jouissance"¹. On aboutit ainsi, écrit Kristeva selon une belle formule, à ce que chaque cure soit "une œuvre d'art, et la mise en place provisoire d'une nouvelle création théorique à l'intérieur du continent freudien".

Que retenir pour *notre travail* de ces considérations sur la situation de Freud par rapport à la science ? D'abord, le cadre scientifique spécifique dans lequel Freud estime travailler et dont nous verrons bientôt l'application dans *Malaise dans la civilisation*. L'aspect économique en particulier, sera omniprésent. Ensuite, la confirmation, toujours par rapport à la pensée de Freud lui-même, du rapport qu'il est en droit d'avoir aux valeurs, dès lors qu'il se situe dans la science.

Ce que les critiques contemporaines nous font entrevoir, c'est d'abord un certain arbitraire des interprétations qui remet en question l'adéquation à la réalité du discours tenu par Freud sur le psychisme humain. Le rapport du savoir psychanalytique à la réalité est une question qu'il faut garder à l'esprit, mais dont nous prendrons le parti de peu discuter ici. Notre propos tend plutôt à expliciter les composantes en rapport avec l'éthique dont est porteuse la psychanalyse freudienne. Durant ce travail, nous devons faire l'hypothèse implicite d'une validité de ce savoir, -même si on cherche dans le même temps, et parfois de manière critique, à en souligner les présupposés, les implications, ainsi qu'à le placer selon certaines perspectives philosophiques.

D. Freud et la philosophie

Dans la grande majorité de ses mentions à la philosophie, Freud s'affirme comme scientifique et émet une série de critiques à son égard. Celles-ci

¹Les psychanalystes en temps de détresse, in *Lettres internationales*, N°21, p 67

découlent pour lui de positions propres à la science en général, et portent en majorité sur des aspects qui différencient celle-ci de la philosophie, dans leur rapport à la connaissance.

En outre certains points qui contredisent selon Freud des notions psychanalytiques de base, sont soulignés, en particulier l'importance trop exclusive apportée à la pensée consciente. A partir de la psychanalyse, Freud cherche également à caractériser la nature de la philosophie, comme il le fait pour l'art et la religion par exemple.

Malgré ces distances, qui sont les éléments les plus explicites des rapports de Freud à la philosophie, on peut également relever des relations de proximité à certains égards¹. Il s'agit d'une part de déclarations personnelles de Freud (dans sa correspondance, et plutôt dans sa jeunesse), où il avoue un penchant pour la philosophie. Et d'autre part d'un recours à des notions philosophiques, comme par manière de légitimation a posteriori de concepts métapsychologiques². Examinons brièvement ces différents aspects.

1) Conception du monde, philosophie et science.

Pour Freud, le concept allemand de *Weltanschauung*, conception du monde (ou de l'univers), désigne une "conception intellectuelle capable de résoudre selon un unique principe tous les problèmes que posent notre existence", et "dans laquelle aucune question ne reste ouverte"³. Par opposition, il insiste souvent sur le fait que "la psychanalyse ne peut fournir à elle seule une image du monde complète"⁴.

Or la science se différencie d'une *Weltanschauung* par des points essentiels:

- 1) La première pose l'unité comme simple principe régulateur; la seconde la postule comme principe acquis dès lors qu'il est *conçu* ;
- 2) La science se limite à " ce qui est actuellement connaissable" et rejette "tous les éléments étrangers à cette sphère"; la "vision du monde" anticipe spéculativement et crée des "mixtes" de faits et de concepts;
- 3) La science requiert un "travail intellectuel" fondé sur des "observations soigneusement contrôlées"(...); la "vision du monde" part d'une connaissance immédiate -du type "révélation", "intuition" ou "divination"⁵.

¹Sur ces questions, voir l'étude détaillée de P.L. Assoun, *Freud, la philosophie, et les philosophes*.

²La métapsychologie désigne la dimension la plus théorique de la psychanalyse. Elle élabore un ensemble de modèles conceptuels, tels que la notion d'un appareil psychique, la théorie des pulsions, etc.

³Freud, *D'une conception de l'univers*, in *Nouvelles conférences de psychanalyse*, p 208

⁴*Id.*, p 209

⁵P.L. Assoun, *Freud, la philosophie et les philosophes*, p 60

Or Freud caractérise la philosophie comme une *Weltanschauung* particulière. Elle "ne s'oppose pas à la science" et "en emprunte aussi parfois les méthodes"¹. Cependant elle cède à ce qui est interprété par Freud comme un désir d'aboutir à cette vision complète du monde. Et pour satisfaire ce désir, elle supplée aux données issues de l'observation de la réalité extérieure, par celles provenant essentiellement de l'intuition. Il s'agit là d'une surestimation de "la valeur cognitive de nos opérations logiques".

La philosophie est donc conçue essentiellement ici à travers son élaboration de "systèmes". Et ceux-ci sont destinés à être perpétuellement remis en question par l'avancement des connaissances. Certes, c'est aussi le cas de la science, mais celle-ci pour sa part, assume cette condition sans prétendre présenter "un tableau cohérent et sans lacunes de l'univers".

S'ajoutant à cette critique, on peut percevoir aussi le critère d'utilité que Freud applique bien souvent, y compris aux créations intellectuelles². Il est clair que s'il n'admet que la science comme source autorisée de connaissance, il ne voit pas, dans le même temps, ce que la philosophie pourrait apporter en supplément. De plus celle-ci n'a pour lui qu'une influence très faible sur le cours du monde, ce qui n'est pas le cas de la science.

Il est intéressant de constater que ces mêmes critères généraux pourraient logiquement mener Freud à dénigrer également la valeur de l'art. Or il n'en est rien. Lorsque l'artiste tire certaines connaissances de son intuition, Freud s'y réfère parfois de manière admirative: "Il est (...) donné à certains hommes de faire surgir, véritablement sans aucune peine les connaissances les plus profondes des tourbillons de leurs propres sentiments, alors que nous autres pour y parvenir, devons nous frayer la voie en tâtonnant sans relâche au milieu de la plus cruelle incertitude" (MC 92). Les œuvres artistiques sont citées à profusion³ et l'art est considéré comme une source de plaisir considérable pour ceux, peu nombreux il est vrai, qui y sont sensibles.

Cette différence de traitement d'avec la philosophie semble devoir s'expliquer en partie par les tendances personnelles du créateur de la psychanalyse. Elle se justifie également par un argument logique, à savoir que l'art ne prétend être qu'une illusion, alors que la philosophie pourrait rivaliser sur certains points avec les connaissances psychanalytiques.

¹Freud, *D'une conception du monde*, in *Nouvelles conférences de psychanalyse*, p 212

²Cf., dans le chapitre IV, la notion d'utilité appliquée aux idéaux culturels.

³Les auteurs les plus cités par Freud, tous domaines confondus, sont Goethe (92 citations) et Shakespeare (76 citations). Cf. T. Pfimmer, *Freud et la Bible*, p 27

2) La prééminence du conscient

Il y a encore une autre raison au recours à des références artistiques, plutôt que philosophiques. C'est que l'artiste, sans le théoriser, a pu être un devancier de la psychanalyse dans la découverte de l'influence de l'inconscient. Or, massivement, ce caractère est dénié par Freud à la philosophie. "Les philosophes, dans leur immense majorité nomment "psychique" exclusivement ce qui constitue un phénomène conscient". Or pour le psychanalyste, la conscience se réduit à "une qualité qui peut entrer dans un acte de conscience individuel comme ne pas y entrer, et qui éventuellement ne modifie en rien celui-ci"¹.

En fait la vision philosophique du psychisme identifié à la conscience est en harmonie avec celle de la psychologie dominante à l'époque de Freud. Il leur faudra toutes deux modifier leurs "hypothèses sur le rapport entre le psychique et le physique jusqu'à ce qu'elles expriment la nouvelle connaissance" (celle de l'inconscient)². Même lorsque les philosophes font une place à l'inconscient, l'inconscient de la psychanalyse "ne coïncide pas avec l'inconscient des philosophes"³.

Ainsi, à côté de l'illusion totalisante, c'est donc le conflit au moins sur un point fondamental de sa discipline qui provoque la mise à distance par Freud de la philosophie.

3) Légitimité philosophique

a) Désir philosophique de Freud

Comme on l'a signalé, le lecteur attentif de la correspondance de Freud, pourra trouver divers témoignages sans ambiguïté de l'attraction de celui-ci envers la philosophie. Il s'agit de passages issus de lettres antérieures à 1897, soit quelques années après ses toutes premières publications de psychanalyse.

En voici un exemple: "Dans mes années de jeunesse je n'ai aspiré qu'aux connaissances philosophiques et maintenant je suis sur le point de réaliser ce vœu, en passant de la médecine à la psychologie"⁴. On le voit, ce type de déclaration s'accorde mal avec ce qui précède. Sans entrer dans la complexité

¹Freud, *Les résistances contre la psychanalyse*, 1925, cité par P.L. Assoun, in *Freud, la philosophie et les philosophes*, p 39

²Freud, *L'intérêt de la psychanalyse*, (1913), cité par Assoun, in *Op. cité*, p 33

³Freud, *L'interprétation des rêves*, (1900), cité par Assoun, in *Op. cité*, p 30

⁴Lettre à W. Fliess, cité par Assoun, in *Op. cité*, p 17

des rapports de Freud avec la philosophie, on peut se borner à affirmer deux éléments à ce sujet.

D'une part, dans tous les textes publiés, la vision de la philosophie est en accord avec ce qui a été dit précédemment. Ceci témoigne donc d'un revirement, ou d'une évolution tout au moins, de Freud par rapport à ses aspirations initiales. D'autre part, on trouve une série de références, pour des concepts essentiels de métapsychologie, à des notions issues du corpus philosophique.

b) Les références philosophiques

Les plus explicites de ces références sont sans doute, la notion d'Éros (référence à Platon), et l'opposition entre pulsion de vie et de mort (référence à l'opposition entre l'amour et la discorde chez Empédocle). Quelle est la fonction de ces références chez Freud ? Selon Assoun, "c'est une fois le droit de propriété parfaitement assuré qu'il peut tenir l'analogie comme une confirmation d'une idée acquise par d'autres voies, et par là-même comme une consécration"¹.

Il ne s'agit donc pas pour Freud, on l'a compris, de tirer ses connaissances directement de la philosophie, et encore moins d'accepter, avec les concepts auxquels il fait référence, le cadre philosophique qui les a vu naître. On pourrait voir dans ces emprunts une utilisation analogue à celle qui est faite à partir de notions émanant d'œuvres artistiques. L'exemple le plus célèbre de ce dernier processus, est la figure du complexe d'Œdipe.

c) Schopenhauer et Nietzsche

Sans déroger fondamentalement à l'attitude ainsi décrite envers la philosophie, le traitement réservé à Schopenhauer apparaît néanmoins comme privilégié.

Il s'agit en effet de l'un des rares philosophes que Freud affirme avoir lu, et il le cite une dizaine de fois dans ses travaux: "Le grand penseur Schopenhauer, dont la "volonté" inconsciente équivaut aux instincts psychiques de la psychanalyse"². L'analogie entre les pensées se montre sur des points essentiels tels que le primat du désir sexuel, l'importance donnée à la mort, ou leur reconnaissance commune du refoulement.

Le cas de Nietzsche est plus complexe. Freud affirme n'avoir pas lu plus d'"une demi-page" de ce philosophe. Par son entourage cependant, il est clair

¹*Op. cité*, p 182

²Freud, *Une difficulté de la psychanalyse*, (1917), cité par Assoun, in *Op. cité*, p 203

qu'il ait connu bien des aspects de sa pensée, avec laquelle il a pu vraisemblablement remarquer un certain nombre d'analogies, mais sans guère les citer dans ses publications¹.

4) Philosophie et éthique

La référence majeure de Freud à un système éthique n'est pas la philosophie, mais bien la religion. La conception qu'il s'en fait lui permet de proposer une interprétation du rapport entre le système de punitions et de récompenses, et la projection sur un dieu de la figure paternelle.

La philosophie pour sa part, n'est pas considérée dans sa vocation éthique, mais plutôt, comme on l'a vu, pour son rapport à la connaissance. Il y a cependant un philosophe dont la conception morale est prise plusieurs fois comme pôle de référence: c'est Kant. C'est pourquoi nous nous centrerons sur ce dernier lorsque nous étudierons la théorie de l'intériorisation morale chez Freud (Chapitre VI).

¹Pour une comparaison approfondie des deux pensées, cf. P-L. Assoun, *Freud et Nietzsche*.

CHAPITRE III :

CHOIX ET CONTENU DE *MALAISE DANS LA CIVILISATION*

A. Choix de *Malaise dans la civilisation*

Nous avons adopté comme méthodologie le choix d'un ouvrage de référence principal comme base de notre réflexion. Ce, pour des motifs de cohérence ainsi que de possibilités d'analyse plus approfondie.

La condition sine qua non du choix était bien entendu que cet ouvrage traite de questions relatives à l'éthique. C'est bien le cas, comme nous le rappelons ci-après en résumant les thèses principales de l'ouvrage. Une deuxième condition, de l'ordre du préférable, nous orienterait vers un ouvrage où ces questions étaient traitées, sinon de manière exhaustive, du moins avec suffisamment d'ampleur de champ. Or, sans que cette distinction doive être prise de manière trop tranchée, la lecture chronologique de la bibliographie de Freud, nous indique que c'est plutôt dans la deuxième moitié de son œuvre, que le fondateur de la psychanalyse s'intéresse davantage à son application à la culture. De plus, l'aspect plus synthétique, ou de mise en ordre des notions psychanalytiques, tend à prendre le pas sur les apports issus de descriptions cliniques¹. Enfin, d'un point de vue plus technique, c'est en 1923, soit près de 40 ans après ses premières publications de psychanalyse, que Freud dans *Le Moi et le Ça*, décrit de manière élaborée "l'instance" psychique du Surmoi, dont la conscience morale est une fonction.

Datant de 1930, *Malaise dans la civilisation*, avait donc pour nous l'avantage d'intégrer les conceptions de Freud les plus complètes quant à la morale, d'envisager l'aspect culturel du problème et de reprendre ces éléments sous forme de synthèse. Lacan estime d'ailleurs que cet ouvrage est "une œuvre essentielle, première dans la compréhension de la pensée freudienne et la sommation de son expérience"².

¹Freud publie sa dernière description de cas en 1920. "(Depuis 1923), je n'ai plus fait de contribution, à la psychanalyse (...). Après un détour d'une vie par les sciences naturelles, la médecine et la psychothérapie, mes intérêts en sont revenus aux problèmes culturels qui m'avaient fasciné de longues années auparavant, lorsque j'étais un adolescent à peine assez âgé pour penser". Cité par Roazen, *Freud et l'économie politique*, p 69. Ajoutons que Freud condamne souvent sa propre évolution, en tant qu'elle s'écarte de l'attachement qu'il nourrit envers le travail scientifique.

²*L'éthique de la psychanalyse*, p 15

Il ne faut cependant pas nier que tout choix implique une perte. Et il est possible que ce qui est gagné sur le plan de la généralité soit perdu sur le plan de l'approfondissement du détail des notions psychanalytiques. D'autre part, une étude du même sujet à partir des travaux de Freud antérieurs à la conceptualisation du Surmoi, aurait certes pu utiliser bien des notions en rapport avec l'éthique, ou plus spécifiquement, avec la moralité: c'est dès le début de la psychanalyse que cette problématique est présente. En tout état de cause, on ne peut espérer, dans un travail aussi modeste, saisir l'ensemble des implications éthiques issues de plus d'un demi-siècle de travaux relatifs à la compréhension de l'homme. Dès lors, il faut admettre que le choix d'un ouvrage déterminé, fut-il une "somme", influence, et par là limite, la perspective prise sur le problème traité.

B. Contenu de *Malaise dans la civilisation*

Il nous paraît utile de résumer le contenu de *Malaise dans la civilisation* (MC) tel qu'il se présente au lecteur. En effet, l'utilisation que nous ferons de l'ouvrage pour notre travail, si elle suit le plan de Freud, n'en reprend cependant pas tous les éléments, et ne met pas nécessairement l'accent sur les mêmes thèses.

1) Thèse fondamentale de MC

Selon ses dires explicites, la visée principale de Freud dans cet ouvrage est de faire ressortir les conséquences pour la culture de l'existence d'un instinct agressif autonome en l'être humain. Au rang de ces conséquences, la plus importante consiste en un malaise, résultant de l'agressivité réprimée. Ce malaise est inéliminable, quelque réforme que l'on puisse imaginer pour la civilisation. Le but sous-jacent est toutefois, en fournissant une description appropriée de ce phénomène, d'orienter la culture vers des progrès en vue de le limiter dans la mesure du possible.

2) *Kultur*, culture, et civilisation

Nous voudrions signaler ici un problème de traduction du terme allemand *Kultur* employé par Freud et traduit généralement en français par "civilisation" plutôt que par "culture"

La façon la plus valide de juger de la traduction d'un mot, est sans doute de se référer à sa définition. Fort heureusement, Freud n'est pas avare de telles définitions puisqu'il y consacre un chapitre entier (III) de *Malaise dans la civilisation*, ainsi que, par exemple, une partie du premier chapitre de *L'avenir d'une illusion*. Dans ce

dernier ouvrage, il indique: "la culture humaine (*Kultur*) - j'entends par là tout ce par quoi la vie humaine s'est élevée au-dessus des conditions animales et par où elle diffère de la vie des bêtes, et je dédaigne de séparer la civilisation (*Zivilisation*) de la culture (*Kultur*)"¹.

La traduction de cet ouvrage en français par Marie Bonaparte, revue par Freud, prend le parti de traduire "le plus souvent, par la suite le mot culture par celui de civilisation, ce dernier rendant mieux pour le public français la notion que Freud entend par culture"². Les traducteurs de l'ouvrage qui nous occupe, C. et J. Odier, suivent eux aussi le même parti. Néanmoins, dans l'un comme dans l'autre ouvrage, les termes "culture" ou "culturels" apparaissent également.

La nouvelle traduction française de Freud en cours de parution, annonce qu'elle traduira pour sa part le terme *Kultur* par "culture". Il nous semble aussi que l'évolution de ce terme en français permet cet emploi, comme on le constate d'après la définition synthétique de Freud citée ci-dessus. Néanmoins, comme on le verra, la notion de *Kultur* est aussi chez Freud mise en rapports étroits avec le regroupement d'individus en unités de plus en plus vastes. De plus, on peut relever çà et là, des indications d'un certain occidentalocentrisme de Freud dans sa conception de la *Kultur* ³. Dès lors, il ne faut pas entendre sans doute, dans tous les cas, le terme de culture, par simple opposition à la nature. C'est cependant le cas le plus souvent, et pour l'essentiel du développement des thèses de l'ouvrage.

En ce qui nous concerne, nous prendrons donc le parti d'utiliser le terme culture de préférence à celui de civilisation, étant entendu que selon les développements, d'autres termes en rapport avec ce concept pourront apparaître. Néanmoins, dans nos citations, nous respecterons l'intégralité des traductions françaises et, dès lors, c'est le terme de civilisation qui, en général, y apparaîtra.

3) Plan de *Malaise dans la civilisation*.

Le chapitre I débute par la mise en question d'un sentiment particulier, le sentiment "océanique" source réelle de la religiosité. C'est aussi pour Freud, l'occasion de rappeler des notions de base de la psychanalyse, telles que les principes de plaisir et de réalité, et le rapport du Moi à l'inconscient.

¹ P 8

² *Id.*, p 8, note

³ Par exemple, les exigences culturelles de beauté, propreté, et ordre. "Nous nous indignons et parlons de barbarie, c'est-à-dire l'opposé de la civilisation, lorsque nous voyons les chemins du "Wienerwald"(forêts pittoresques aux alentours de Vienne - N.d.T.) jonchées de papiers épars. Toute malpropreté nous semble inconciliable avec l'état civilisé" (MC 41).

Le chapitre II examine systématiquement les moyens dont dispose l'homme pour vaincre les obstacles qui s'opposent au but que poursuit sa vie: la recherche du bonheur.

Le chapitre III tente de définir et d'analyser les caractéristiques essentielles de la culture: restrictions des instincts, rôle de la science, idéaux culturels. Il pose que la culture est préférable à l'état de nature mais s'achève sur une question quant à ce qui détermine le développement de la culture.

Le chapitre IV commence à répondre à cette question en mettant en scène le rôle d'Éros dans ce développement. Éros - l'amour au sens le plus large - a tendance à réunir les individus dans les tâches que requiert la nécessité du travail en commun. Un premier conflit apparaît cependant entre la part d'amour destiné à la société et celle qui s'exprime envers la famille dans la vie sexuelle. Des règles en sont issues qui limiteront cette dernière dans l'intérêt de la communauté.

Le chapitre V introduit un deuxième facteur déterminant le développement de la culture : l'existence d'une pulsion agressive autonome, appelée aussi pulsion de mort qui s'oppose à Éros. "Cette tendance à l'agression constitue le facteur principal de perturbation de nos rapports avec notre prochain; c'est elle qui impose à la civilisation tant d'efforts" (MC 65). Freud donne en exemple l'irréalisme de l'impératif d'amour chrétien, comme signe d'une réaction, précisément à cet élément.

Le chapitre VI est l'occasion pour Freud de rappeler les conceptions d'Éros et de la pulsion de mort élaborées antérieurement. Il s'agit de pulsions auxquelles sont associées des énergies spécifiques (la libido pour Éros), et qui gouvernent la vie organique. Quant au niveau qui nous occupe, "la signification de l'évolution de la civilisation cesse à mon avis d'être obscure: elle doit nous montrer la lutte entre l'Éros et la mort, entre l'instinct de vie et l'instinct de destruction telle qu'elle se déroule dans l'espèce humaine" (MC 78).

Le chapitre VII va s'attaquer au problème de savoir comment la culture s'y prend pour inhiber l'agression qui la menace. Freud résume à ce sujet comment il conçoit l'intériorisation de l'autorité, dans une instance psychique: le Surmoi. Une des fonctions de celui-ci est la conscience morale et son rôle sera de tenter d'imposer des prescriptions au Moi. Du point de vue économique, une part de l'agressivité est mobilisée par le Surmoi contre le Moi. Cette agressivité est donc intériorisée, ce qui crée un malaise, dont le sentiment de culpabilité est l'expression.

Le chapitre VIII enfin, insiste sur le caractère inéliminable d'un tel malaise, étant donné les analyses qui ont été faites. De plus, ce malaise pourrait être amené à croître estime Freud, dans la mesure où Éros tend à augmenter toujours davantage l'ampleur de la cohésion sociale.

C. Lecture de *Malaise dans la civilisation* pour notre travail

La lecture que nous ferons de MC dans l'optique qui nous occupe nous amènera à suivre le plan de l'ouvrage, mais à le diviser en trois parties¹. Nous reprendrons de manière détaillée, l'analyse que fait Freud du bonheur comme problème individuel (*ch. II de MC*). Nous nous attacherons à faire ressortir la perspective eudémoniste de ces propos, dimension majeure, selon nous, de l'éthique freudienne.

Nous inscrirons dans un second temps, avec Freud, l'homme dans la culture (*ch. III à VI*), afin d'examiner les liens de celle-ci avec l'éthique. Parallèlement, nous tenterons de mettre en évidence la position que Freud défend en rapport avec cette composante des rapports humains. Ces développements seront complétés par des éléments issus de *Totem et Tabou*, *Psychologies des foules et analyse du Moi* et *L'Avenir d'une illusion*.

Enfin, nous décrirons et commenterons l'analyse de l'intériorisation de la morale telle qu'elle est livrée par Freud (*ch. VII et VIII*).

Signalons encore que chacune de ces trois parties sera complétée par des comparaisons de certaines notions traitées avec des conceptions philosophiques, selon des modalités qui seront explicitées.

¹ Hormis le chapitre I, non repris dans cette division.

CHAPITRE IV: L'EUDEMONISME DE FREUD

L'eudémonisme se définit comme une "doctrine morale ayant pour principe que le but de l'action est le bonheur (soit individuel, soit collectif)"¹. Eugène Dupréel désigne par opposition comme "idéaliste, toute morale où l'individu se pose un but qui le dépasse en tant qu'individu, une fin supérieure"². Il ajoute que "selon l'eudémonisme, la fin de l'homme est donnée, la science indique les moyens"³.

Dans le chapitre II de MC, Freud prend pour acquis ("ce que tout le monde sait") que ce que les hommes demandent à la vie c'est le bonheur. Analysant quelque peu cette notion, il cite les différentes voies d'accès qui s'offrent à sa recherche et termine son exposé par des conseils sur les facteurs qui lui sont favorables. Ces quelques pages constituent l'écrit le plus synthétique de Freud à propos de la, ou plutôt des, recherches du bonheur. Il n'y quitte jamais le point de vue de la psychanalyse, y compris quand il étudie les voies qui "toutes ont été recommandées par les différentes écoles où l'on enseignait la sagesse" (MC 21). Ce point de vue, essentiellement matérialiste, repose sur l'économie du plaisir.

Nous voudrions tout d'abord résumer le contenu de ce passage. Nous respecterons pour cela l'ordre général de l'argumentation, qui on va le voir est l'énoncé d'un problème, suivi de sa résolution. Dans l'exposé des voies de recherche du bonheur, leurs avantages et leurs inconvénients, que Freud a toujours indiqués dans son texte, seront davantage schématisés ici qu'il ne l'a fait. Ceci mettra en relief l'aspect d'analyse économique de la description.

Ce texte pourra ensuite servir de base à trois types de commentaires.

- l'un, très bref, sur la position de Freud qui en ressort, en rapport avec l'eudémonisme et l'éthique en général: position de Freud par rapport à l'éthique - nous nous situerons ainsi sur le plan des valeurs de Freud

- un second sur les apports ou les obscurités qu'une telle analyse entraîne dans l'explication de l'éthique: analyse que Freud ferait de l'éthique - nous serons là sur le terrain des faits et de leur interprétation

¹A. Lalande, *Dictionnaire philosophique*, p 310

²E. Dupréel, *Traité de morale*, t I, p 65

³*Id.*, p 15

- enfin un troisième, sur un rapprochement entre l'analyse de Freud et un certain eudémonisme de l'Antiquité; mais des différences essentielles seront signalées, découlant du savoir psychanalytique, en particulier en ce qui concerne le principe du plaisir.

A. Le problème du bonheur et ses solutions

1) Le but de la vie humaine

"La question du but de la vie humaine a été posée d'innombrables fois; elle n'a jamais encore reçu de réponse satisfaisante. Peut-être n'en comporte-t-elle aucune". Freud vise ici les "esprits interrogeants" (*Fragesteller*) qui veulent "assigner un but à la vie". Or "on ne se trompera guère en concluant que l'idée d'assigner un but à la vie n'existe qu'en fonction d'un système religieux" (MC 20). Par opposition à cette démarche dans laquelle il discerne de l'orgueil, l'auteur nous propose des questions "moins ambitieuses: quels sont les objectifs vitaux trahis par la conduite des hommes, que demandent-ils à la vie, et à quoi tendent-ils ? On n'a guère de chance de se tromper en répondant: ils tendent au bonheur; les hommes veulent être heureux et le rester". Pour lui ce but n'est donc pas proposé comme dans l'idéalisme, mais seulement découvert par l'observation comme le but évident que poursuit tout homme.

C'est le psychanalyste qui va ensuite définir plusieurs aspects que comporte la nature du bonheur.

- "Cette aspiration a deux faces, un but négatif et un but positif: d'un côté éviter douleur et privation de joie, de l'autre rechercher de fortes jouissances".
- "Ce qu'on nomme bonheur au sens le plus strict, résulte d'une satisfaction plutôt soudaine de besoins ayant atteint une haute tension". On devine ici un prototype physiologique du bonheur, de nature sexuelle. Freud précisera en effet plus loin "l'amour sexuel nous a fait éprouver avec le plus d'intensité un plaisir subjuguant et par là nous a fourni le prototype de notre aspiration au bonheur" (MC 28).
- Le principe du plaisir, issu de la théorie psychanalytique, se révèle en toute généralité, le moteur de l'aspiration au bonheur tel que le conçoit Freud. "On le voit, c'est simplement le principe du plaisir qui détermine le but de la vie" (MC 20).

2) Les obstacles au bonheur

Ils sont nombreux: "Il nous est beaucoup moins difficile de faire l'expérience du malheur" que du bonheur. Ils proviennent à la fois de la nature même du bonheur recherché, et de quatre classes d'obstacles, différenciés d'après leur origine.

a) Obstacles inhérents à la nature même du bonheur

Le bonheur au sens strict n'est possible de par sa nature que sous forme de phénomène épisodique. Théoriquement, chaque fois que l'on voudrait éprouver ce "bonheur", il faudrait auparavant vivre un état de "haute tension" qui en diffère. "Ainsi nos facultés de bonheur sont déjà limitées par notre constitution".

b) Souffrances issues du corps

Celui-ci en effet "destiné à la déchéance et à la dissolution ne peut même pas se passer de ces signaux d'alarme que constituent la douleur et l'angoisse" (MC 21). Autrement dit la funeste destinée qui nous est impartie se double de manifestations physiques pénibles et inévitables¹.

c) Souffrances issues du monde extérieur

Tout aussi sombre est le tableau, lorsque l'on se tourne vers l'influence du monde extérieur au sens large. Celui-ci "dispose de forces invincibles et inexorables pour s'acharner contre nous et nous anéantir".

d) Souffrance issue des rapports humains

Celle-ci nous apparaît parfois "comme un accessoire en quelque sorte superflu" (MC 21). En effet, "nous ne pouvons savoir pourquoi les institutions dont nous sommes nous-mêmes les auteurs ne nous dispenseraient pas à tous protection et bienfaits" (MC 33). Freud voit dans le "déplorable échec" de nos mesures de prévention de la souffrance en cette matière, le "signe qu'ici encore se dissimule quelque loi de la nature invincible, et qu'il s'agit cette fois-ci de notre propre constitution". La suite de l'ouvrage confirmera cette intuition et se centrera sur cette quatrième cause de souffrance: toute civilisation impose un malaise à ses participants. Le thème central de l'ouvrage, est donc ici introduit dans le cadre plus vaste du problème du bonheur.

Après ce diagnostic chargé, la phrase de conclusion: "On serait tenté de dire qu'il n'est pas rentré dans le plan de la "Création" que l'homme soit "heureux"" (MC 20),

¹Le cinéaste Woody Allen exprime cette idée de manière humoristique dans l'un de ses films en disant que la vie est pénible et en plus elle est courte.

sonne plutôt comme un euphémisme. Du reste cette phrase est encore un témoignage de la distance freudienne par rapport à une vision idéaliste, où un accord est postulé entre un état véritable des choses, un ordre, et le bonheur.

3). Les voies d'approche du bonheur

Les hommes ne sont certes pas restés inactifs entre le dynamisme que leur impose le principe du plaisir et les obstacles que leur oppose la réalité. "La réflexion" nous dit Freud "nous apprend que l'on peut chercher à résoudre ce problème par des voies très diverses". La réflexion seule pourrait en effet suffire, puisque les composantes du problème sont analysées. Freud pense ici en scientifique. Il se confirme de plus que ces voies, ces solutions possibles ont, dans les faits, été découvertes, enseignées, "et toutes ont été suivies par les hommes". L'auteur va les passer en revue, les mesurer, les juger, à l'aune d'un bonheur économique, en reprenant pour chacune le facteur de trouble auquel il est remédié (gain), et l'inconvénient qui s'ensuit (coût).

a) La satisfaction illimitée de tous les besoins

Elle "se propose à nous avec insistance comme le mode de vie le plus séduisant". Il s'agit là en fait du programme du principe du plaisir. C'est là son avantage certain. Mais l'adopter "serait faire passer le plaisir avant la prudence et la punition suivrait de près cette tentative". Le terme "punition" signifie ici, conséquence néfaste suivant quasi-mécaniquement un principe de plaisir inadapté à la réalité. Il ne s'agit pas d'un châtiment adressé dans l'intention de punir, bien que cela soit parfois interprété ainsi -ce qui pour Freud dénoterait une survivance de la pensée infantile. Remarquons encore que la vertu qui est ici mise en avant pour s'opposer à la recherche irraisonnée de plaisir est la prudence.

b) Le bonheur négatif

Au niveau psychologique, le principe de plaisir se transforme "sous la pression du monde extérieur en ce principe plus modeste qu'est celui de la réalité" (MC 21). Nous y reviendrons. En ce qui concerne le bonheur - la réalité présentant tant d'obstacles - Freud voit un parallélisme à ce processus: "d'ordinaire" l'homme réduisant "sa prétention au bonheur", "s'estime déjà heureux d'avoir échappé au malheur". L'avantage de ce bonheur "négatif", ou de non souffrance, est sa plus grande accessibilité, ou adaptation. Mais il présente un coût en plaisir puisqu'il se limite à "ce but assigné par la fatigue et la résignation" (MC 28).

Remarquons que l'on peut voir ici une tonalité commune avec les enseignements de Schopenhauer quant au bonheur. "Par vivre "heureux"" déclare celui-ci, "il faut entendre "moins malheureux" en un mot supportablement"¹. Pour lui le bonheur ne se caractérise réellement que par l'absence de malheur: "des désirs inquiets font briller à nos yeux les chimères d'un bonheur qui n'a pas d'existence réelle, et nous induisent à les poursuivre: par là nous attirons la douleur qui est incontestablement réelle"². C'est là aller un pas plus loin que Freud, dont le réalisme psychologique reconnaît en le plaisir le prototype même du bonheur.

c) Isolement du monde extérieur

L'avantage en est de supprimer les causes de souffrance issues des rapports humains. Mais l'isolement ne peut rien contre les autres causes de souffrance et éloigne aussi le plaisir qui peut provenir de ces rapports. Le type de bonheur ainsi atteint "est celui du repos".

d) Modification chimique de l'organisme

Étant donné que "toute souffrance n'est que sensation, n'existe qu'autant que nous l'éprouvons", on peut songer à modifier notre sensibilité de manière à la faire disparaître. A cet égard "la plus efficace des méthodes est (...) la méthode chimique, l'intoxication". Bien que ce soit "la plus brutale", Freud lui reconnaît des avantages considérables: "jouissance immédiate", et "degré d'indépendance ardemment souhaité à l'égard du monde extérieur". Cependant, en ces avantages, résident aussi pour ainsi dire ses inconvénients, car les drogues ne pousseront pas l'homme à la modification réelle, et par là plus durable, de la réalité.

e) Action sur les instincts

"Puisque bonheur signifie satisfaction des instincts (...), on peut donc espérer qu'en agissant sur les besoins instinctifs eux-mêmes on se libère d'une partie de cette souffrance" poursuit Freud dans son analyse. Il décrit deux degrés à ce type d'action. Le plus sévère est l'extinction des instincts "comme l'enseigne la sagesse orientale et le yoga". Y réussir, "c'est ne conquérir (...) que le bonheur de la quiétude" ou, "sacrifier sa vie". On retrouve ici une distance de Freud avec un bonheur "négatif".

En visant "moins haut" on peut vouloir ne faire que "maîtriser" les instincts, sous l'égide des "instances psychiques supérieures soumises au principe de réalité". Or,

¹*Aphorismes sur la sagesse dans la vie, p 151*

²*Id., p 153*

remarque Freud, si l'insatisfaction d'instincts ainsi "tenus en bride", n'est plus aussi douloureuse que celle d'instincts "non inhibés", la satisfaction des premiers est aussi moins intense que celle des seconds. "Il s'ensuit une diminution indéniable des possibilités de jouissance". Nous pointons à nouveau ici vers le malaise qui découlera de la restriction des instincts dans une culture.

f) Déplacement de libido et sublimation

Le terme latin de *libido*, envie, désir, signifie chez Freud une "énergie substrat des transformations de la pulsion sexuelle"¹. L'appareil psychique permet un déplacement de libido. L'on aura avantage à orienter celle-ci, à l'"investir" dans des objectifs qui sont tels que "le monde extérieur ne puisse plus leur opposer de déni ou s'opposer à leur satisfaction. Leur sublimation est ici d'un grand secours".

Qu'est-ce que la sublimation? "La libido orientée vers des buts non sexuels, tels que l'art et l'investigation intellectuelle est dite sublimée"². L'avantage de la sublimation est que si l'on peut retirer assez de plaisir des activités artistiques, intellectuelles, ou même du "simple travail professionnel" (MC 25), "la destinée ne peut alors plus grand chose contre vous". "Tout être sensible à l'influence de l'art n'estimera jamais assez haut le prix de cette source de plaisir et de consolation ici-bas", affirme Freud. Un autre avantage qu'il avoue ne pas pouvoir encore analyser à fond est qu'elles fournissent des satisfactions d'une "qualité particulière" telles qu'elles lui paraissent "plus délicates et plus élevées". Ses points faibles: la sublimation suppose des dispositions "peu répandues". De plus elle ne peut prémunir ses adeptes contre toute souffrance. Et d'une manière générale elle n'est qu'une "simple retraite devant les dures nécessités de la vie, incapable de nous faire oublier notre misère réelle", un "sédatif" dit-il ailleurs (MC 18).

g) Adoucir la réalité par des illusions

C'est le propre de l'art, des religions, et aussi de la maladie mentale. Si "chacun de nous sur un point ou sur un autre se comporte comme le paranoïaque, corrige au moyen de rêves les éléments du monde qui lui sont intolérables" (MC 27), certains poussent cette tendance plus loin que d'autres. C'est ce qui se produit dans la "fuite dans la maladie nerveuse", mais aussi dans les religions, sévèrement taxées de "délires collectifs".

¹Laplanche et Pontalis, *Dictionnaire de psychanalyse*, p 224

²*Id.*, p 465

L'auteur souligne les désavantages de ces attitudes. La maladie est la cause de nouvelles souffrances dues à son inadaptation. Quant à la religion elle "rabaisse la vie" et "fixe de force ses adeptes à un infantilisme psychique".

h) Transformer la nature par la science

"Après s'être reconnu membre de la communauté humaine et armé de la technique forgée par la science, on passe à l'attaque de la nature qu'on soumet alors à sa volonté: on travaille alors avec tous au bonheur de tous". Telle est la dynamique présentée de cette méthode qui consiste donc à agir sur le monde extérieur, à l'adapter à nos besoins, alors que toutes celles énumérées jusqu'ici, visaient plutôt à une adaptation interne. Remarquons la communauté d'action et d'intérêt qui sont incluses dans ce projet et qu'on ne trouvait pas non plus précédemment. On découvre ici une autre perspective que le bonheur individuel: celle d'une amélioration du sort de tous.

Cependant comme les autres moyens, la science a une efficacité limitée, en particulier à l'égard des souffrances issues des rapports interhumains.

i) L'amour

Cité en dernier lieu ("comment pourrions-nous d'ailleurs l'oublier?"), longuement introduit, ce "procédé" a le grand avantage de viser un bonheur positif et non un simple évitement du malheur. Nous avons d'ailleurs vu qu'il donnait au bonheur son prototype sous la forme de l'amour sexuel. L'amour comporte un attachement à des "objets"¹ avec lesquels s'instaurent des relations affectives de la plus haute importance, puisque l'on s'attend à ce que "toute joie vienne d'aimer et d'être aimé" (MC 28). Dès lors, la perte possible de cet objet "constitue le point faible de cette technique vitale". De fait "nous ne sommes jamais aussi mal protégés contre la souffrance que lorsque nous aimons, jamais plus irrémédiablement malheureux que si nous avons perdu la personne aimée ou son amour". "C'est pourquoi les sages de tous les temps ont déconseillé cette voie avec tant d'insistance" (MC 52).

Cependant une forme d'amour permet à de rares personnes, par un déplacement de la libido, de rendre le sujet indépendant du sort. C'est particulièrement vrai pour les saints (Freud évoque François d'Assise), pour qui la joie, "cette manière tendre, égale et détendue de sentir", vient d'abord ou uniquement d'aimer (en se détournant du but sexuel). On constate ici que Freud est moins sévère avec la religion lorsqu'il s'agit d'une transformation de l'affectivité qu'il juge positive, que lorsqu'il évoque le contenu des croyances religieuses.

¹Cf. la définition de ce terme dans le chapitre II.

4) Conseils pour le choix entre les voies d'approche du bonheur

a) Problème individuel

Ayant énuméré différentes voies de recherche du bonheur, l'auteur conclut son chapitre II par des considérations propres à orienter le choix entre les attitudes décrites.

Il n'est cependant pas question pour lui de conseiller l'une des voies énumérées plutôt qu'une autre, car "aucun conseil ici n'est valable pour tous, chacun doit chercher par lui-même la façon dont il peut être heureux". Le problème du bonheur ne se traite pas en se centrant sur les différentes *voies* mais bien plutôt sur les différents *individus*. Ou mieux sur leurs structures psychologiques dans toute leur diversité: "*Le bonheur est un problème d'économie libidinale individuelle*" (nous soulignons; MC 30).

En résumé on peut dire que

- chaque voie étant imparfaite,

- chaque constitution individuelle possédant différents penchants,

il est sage de combiner les éléments de plusieurs voies différentes. "De même que le commerçant avisé évitera de placer tout son capital dans une seule affaire". Et l'on voit ainsi se poursuivre la métaphore économique.

b) Critères de choix

S'il ne conseille pas une voie définie, Freud insiste néanmoins sur certains facteurs dont dépend le succès du choix. Ce sont en quelque sorte les critères de choix issus de l'observation de la nature humaine d'après la psychanalyse. Ces critères concernent chaque fois les modalités des rapports de l'individu au monde extérieur. On pourrait presque les déduire logiquement: L'extérieur me donne du plaisir ou non; si non, soit je change l'extérieur, soit moi-même.

Voici comment Freud traduit ces conséquences. Il faut selon lui considérer:

- "La somme de satisfactions réelles que chacun peut attendre du monde extérieur"

- "La mesure où il est susceptible de s'en rendre indépendant"

- "La force dont il dispose pour le modifier au gré de ses désirs".

Ces facteurs sont résumés dans l'énoncé de celui dont "peut-être il (le bonheur) dépend le plus": "la faculté dont jouit notre constitution physique d'adapter ses fonctions au milieu et de les utiliser aux fins du plaisir". Et nous retrouvons ici, en fin de parcours, la centralité du principe de réalité.

B. Eudémonisme et morale

Cette longue citation du chapitre II nous a permis de voir comment Freud définissait le problème du bonheur, du point de vue de la psychanalyse. Cette analyse participe de plusieurs caractéristiques fondamentales de l'eudémonisme.

- le bonheur est reconnu *de facto* comme étant le but de la vie humaine;
- la "science" ne définit pas de nouveaux buts à l'existence de l'homme, mais précise la notion de bonheur, et "aide" l'individu dans sa recherche;
- le rôle du plaisir est mis en évidence.

Elle se différencie d'une éthique idéaliste par les points importants suivants

- la vie ne comporte pas de but à découvrir en accord avec un ordre supérieur
- le bonheur n'est pas dans l'exercice de la vertu

Bien que Freud se défende d'être un moraliste, un tel texte le place pourtant sur ce terrain. L'auteur fait en effet clairement sienne l'adoption du bonheur comme valeur, et fournit une série de conseils pour son obtention.

Les données que nous apportent le chapitre II de MC, dont certaines sont originales (ex: économie libidinale), d'autres non spécifiques (ex: plaisir comme critère d'action), contribuent-elles à éclairer certains caractères de la morale ?

Il apparaît en première analyse que les notions introduites, comme c'est le cas d'ailleurs pour tout eudémonisme¹, sont insuffisantes à rendre compte de plusieurs aspects fondamentaux de celle-ci. Nous en examinerons deux principalement.

Il s'agit d'une part de la hiérarchie des valeurs.

L'analyse qui a été faite place en effet toutes les voies décrites sur le même plan. Elle ne permettrait pas par exemple de voir en quoi la "science" serait préférable à "l'intoxication chimique", si en effet l'on n'utilise que des critères de plaisir.

D'autre part on ne voit pas ce qui pourrait encourager une conduite altruiste, c'est-à-dire servir le bonheur des autres et encore moins ce qui sous-tendrait le sacrifice.

Or, si nous voulons retirer de la psychanalyse freudienne un éclairage du champ de l'éthique, il faudra examiner si elle est capable de fournir une voie de réponse à ces interrogations, en particulier à la seconde. Si ce n'est pas le cas, si aucune explication n'est en vue pour ces phénomènes, son apport se révélera fort partiel, dans le domaine de l'éthique, ce qui limitera son intérêt en la matière.

Il est aisé de constater qu'en s'en tenant aux seules notions déjà exposées, il est en effet impossible de répondre aux questions soulevées. Mais c'est aussi que l'homme

¹Cf. E. Dupréel, *Traité de Morale*, tI

décrit jusqu'ici, est défini sous le seul angle de son économie libidinale individuelle. Il n'a presque rien été dit encore de ses rapports avec ses semblables. Toute la suite de l'ouvrage sera précisément consacrée à l'homme dans la culture. C'est de ce cadre que découlent une série de conséquences sur les rapports humains, dont la formation de l'éthique. Il faut ainsi renvoyer à la suite de notre étude pour retrouver ces questions. Nous pouvons cependant déjà noter de quelle manière elles se posent implicitement, dans le chapitre que nous avons analysé.

En ce qui concerne la hiérarchisation des valeurs ou des voies d'approche du bonheur, nous examinerons le problème de la sublimation ainsi que celui de la valorisation de l'art et de la dévalorisation de la religion. Dans un second temps nous en viendrons à l'altruisme et au sacrifice.

1) Hiérarchie des valeurs. Sublimation

Ainsi donc la sublimation offre selon Freud des qualités particulières, qui paraissent "plus délicates et plus élevées". D'où vient ce rapport à la hauteur dans une économie où toutes les formes de plaisir n'étaient pas jusqu'ici mesurées selon un tel critère? Pour certains commentateurs, avec la valorisation de la sublimation, Freud quitterait le terrain de la neutralité axiologique sans le reconnaître explicitement. Pour Ricœur par exemple, "la sublimation est une notion impure, mixte, qui combine sans principe un point de vue économique et un point de vue axiologique", "l'utilité sociale est un manteau d'ignorance qu'on jette sur le problème de la valeur, mis en jeu dans la sublimation"¹.

Il est remarquable par ailleurs, de retrouver la même aporie, en rapport avec des plaisirs "élevés" mis en jeu par certaines facultés, chez le philosophe utilitariste anglais, J.S. Mill. Nous examinerons par la suite, dans le cadre d'une comparaison avec l'utilitarisme, d'autres points communs entre Freud et cet auteur, qu'il a d'ailleurs traduit. Dans la philosophie de Mill, où le critère est également le bonheur, (pour lui: le bonheur de tous), l'adjectif "élevé", dans un contexte semblable, pose le même problème que celui que l'on signale pour la sublimation. C'est bien ce que remarque l'un de ses commentateurs: "Selon quels critères ces facultés sont-elles jugées plus élevées?"².

Il y a donc, chez ces auteurs, un problème de hiérarchisation des plaisirs ou des bonheurs, dans des cadres qui a priori ne fournissent pas de critères qualitatifs pour ce faire. Chez Freud, c'est la sublimation qui est la notion clé de cette problématique.

¹P. Ricœur, *Le conflit des interprétations*, pp 144-145

²C. Smith, *John-Stuart Mill*, p 16

Par ailleurs, la sublimation présente un lien avec la morale, comme Freud l'affirme de manière significative dans une lettre au pasteur Putnam qui s'était montré préoccupé d'expliquer la morale. Freud évoque la sublimation à ce sujet, en ces termes : "Je crois en mon for intérieur que si l'on avait les moyens d'étudier la sublimation des pulsions aussi complètement que leur refoulement, on trouverait des explications psychologiques parfaitement naturelles et l'on s'épargnerait vos hypothèses humanitaires. Mais je vous l'ai déjà dit, je n'en sais rien"¹. Ainsi la sublimation est-elle également mise en rapport avec la morale qui est traditionnellement la part élevée de l'homme.

En ce qui concerne les jugements de valeur portés sur l'art et la religion, on fera les remarques suivantes. Freud conçoit l'art comme une illusion, en ce sens qu'il ne se soumet pas (ou peu) au principe de réalité, mais vise à produire des constructions en accord avec les désirs humains. Pourquoi, si l'art est aussi valorisé, notamment comme "consolation", être aussi sévère à l'égard d'une autre forme d'"illusion"² au sens freudien: la religion?

Dans le texte intitulé *D'une conception de l'univers*³ Freud fournit une réponse à cette question. L'art est "inoffensif et bienfaisant" car "il ne prétend être qu'une illusion". La religion par contre entend disputer à la science l'explication de certains problèmes. Elle soutient des notions qui pour Freud sont erronées et attribuables à des conceptions infantiles qui n'ont pas subi l'épreuve de la réalité. C'est de la revendication religieuse à une parole vraie, jointe de plus à sa grande influence - deux caractères absents de l'art - que proviennent les dangers de cette conception du monde (*Weltanschauung*).

La sévérité de Freud à l'égard de la religion a néanmoins plusieurs fois été considérée comme excessive, si l'on se réfère aux seuls arguments rationnels. Il n'est pas difficile de deviner que le fondateur de la psychanalyse voyait en elle une menace pour ses travaux, même en l'absence d'autres motivations⁴. Bon nombre de tenants de la psychanalyse, ont pu quant à eux concilier celle-ci avec une certaine conception religieuse, où domine souvent la foi sur le dogme (Pfister, Putnam, Dolto, Fromm, Plé, Odier, Ricœur,..). Cette démarche est en effet théoriquement

¹Cité par A. Plé, *Freud et la morale*, p 12

²Freud différencie "l'illusion" de "l'erreur", par le fait que la première a comme motivation un désir, et d'autre part qu'elle renonce à être confirmée par le réel. Cf. *L'avenir d'une illusion*, pp 43-45, par exemple.

³in *Nouvelles conférences de psychanalyse*

⁴Il y a néanmoins des commentateurs qui défendent la thèse d'une influence profonde de la Bible sur Freud. Cf. T. Pfimmer, *Freud et la Bible*. Cf. aussi dans le même texte, ce que nous avons dit de la comparaison entre science et philosophie (Chapitre II).

rendue possible par la relative indépendance de la psychanalyse à l'égard d'une conception du monde déterminée, comme l'affirme Freud en certaines occasions¹.

Après cette reconnaissance de terrain, la sublimation apparaît donc comme une notion importante, mais dont la valorisation ne reçoit guère d'explication à ce stade. Cependant, cette valeur étant admise, les jugements relatifs à l'art et à la religion peuvent être pour leur part interprétés.

2) Altruisme et sacrifice

Venons-en à ce deuxième point de la morale a priori inexplicé par l'eudémonisme strict: la valorisation de l'altruisme et celle du sacrifice. Dans tout le chapitre II, le seul point où apparaît l'altruisme, c'est dans la caractérisation de la "voie" de la science, par laquelle "on travaille avec tous au bonheur de tous". Or Freud qualifie ce procédé de "meilleur" (MC 22) sans autres précisions. En fait, il ne fait guère de doutes que Freud fasse siennes des valeurs altruistes: elles apparaîtront dans sa recherche de l'équilibre optimal, ou le moins mauvais, entre le bonheur de chacun et l'existence d'une culture. Du reste, la visée même de la thérapie psychanalytique, telle qu'affirmée par son fondateur lui-même, est altruiste, en ce sens qu'elle travaille à aider l'individu souffrant. Mais il reste qu'altruisme comme sacrifice, paraissent des énigmes si l'on s'en tient à la recherche du plaisir, telle que définie jusqu'ici.

Avec les seuls éléments que nous avons vus, on peut vérifier ce que Dupréel conclut sur l'impossibilité d'édifier "une explication scientifique de la morale (en jetant) les bases d'une technique du bonheur."²

C) Freud et l'eudémonisme antique: parallélismes et torsions

1) Pour situer la comparaison

Rapprocher les conceptions de Freud exposées jusqu'ici d'avec l'eudémonisme antique n'est pas sans danger. En effet, tout d'abord le psychanalyste ne se réfère pas explicitement à ce courant. Ensuite, nous l'avons signalé, le chapitre II de MC que nous envisageons ne tient pas encore compte de l'inscription de l'homme dans la société, ni de la morale existante, et laisse pendants une série de problèmes essentiels en ce domaine. Enfin comparer des pensées qui s'inscrivent dans des

¹R. Jaccard, *Freud et la religion*, in *Histoire de la psychanalyse*

²E. Dupréel, *Traité de morale*, tI, p 58. Cependant, les eudémonistes ne sont pas pour cela immoraux, Dupréel admet que "leurs intentions valent mieux que leurs arguments. Ils sont moins égoïstes qu'ils ne le croient", p 123.

conceptions du monde et de l'être humain fort différentes peut conduire à des contresens. Aussi nous faut-il définir le cadre et la justification des considérations qui vont suivre.

Le rapprochement entre une certaine "sagesse" freudienne et la sagesse antique n'a pas manqué d'être fait par des commentateurs. Pour Wallace, il y a chez Freud une "*Aristotelian, Stoic-Epicurian, and Enlightenment ethic of reason and balance*"¹. Parmi ces différents pôles, certains ont plutôt mis en avant le "stoïcisme" de Freud (Rieff ou Fromm parmi d'autres²). Il pouvait donc paraître intéressant de préciser ces analogies. On constatera en effet que, jusqu'à un certain point elles sont fondées. Cependant la psychanalyse remet en cause des éléments essentiels de ces doctrines, ce qui rend problématique la simple référence au courant épicurien ou stoïcien en tous cas sur les notions de plaisir/désir/besoin, et sur le rôle et la puissance de la raison.

Si l'on veut bien admettre que la base de Freud est eudémoniste, il s'agit donc d'un eudémonisme bien révisé par rapport à ses premiers tenants. C'est pour cette raison également qu'il a paru intéressant de compléter ce chapitre par quelques éléments de comparaison. Pour ce faire, nous commencerons par envisager des points où Freud semble se rapprocher de caractères fondamentaux de l'éthique grecque. Nous utiliserons à cet effet les réflexions de M. Foucault sur le rapport de l'individu aux plaisirs dans la Grèce antique, dans *L'usage des plaisirs* et *Le souci de soi*. (Foucault ne se réfère nullement à Freud dans ces textes, il s'agit seulement pour nous d'employer son cadre conceptuel).

a) *Convergences*

Pour les Grecs, au moins depuis Socrate, la philosophie est conçue comme un exercice permanent du soin de soi-même³ et, qui ne le sait, de connaissance de soi-même. De plus, "selon une tradition qui remonte fort loin dans la culture grecque, le souci de soi est en corrélation étroite avec la pensée et la pratique médicale". Le concept de *pathos* par exemple, "s'applique aussi bien à la passion qu'à la maladie, à la perturbation du corps qu'au mouvement involontaire de l'âme"⁴. Ces caractéristiques de la philosophie en tant que pratique du soin de soi, qui vont se renforcer dans le stoïcisme et l'épicurisme, rapprochent davantage la psychanalyse

¹E. Wallace, *Freud as ethicist*, p 106

²"Fromm avec bien d'autres n'a pas tort de parler du stoïcisme de Freud", G. Raullet, *Freud et l'économie politique*, in *Histoire de la psychanalyse*, p 122.

³*Le souci de soi*, pp 58 et suiv.

⁴*Id.*, pp 69-70

de la philosophie antique que de la philosophie postérieure, où le concept et la théorie auront tendance à prendre plus de place que l'éthique de vie.

D'autre part, dans la philosophie antique, le *logos*, la raison, ont un statut éminent et constituent, ou devraient constituer l'instance de contrôle et de régulation des désirs. Comme d'ailleurs dans la philosophie occidentale en général, c'est aussi, en dernière analyse le cas chez Freud, qui affirme malgré tout le poids de l'inconscient: "Nous n'avons pas d'autre moyen de maîtriser nos instincts que notre intelligence"¹.

Dans cette visée générale, il y a cependant une particularité de l'éthique grecque selon Foucault. C'est que ce n'est pas en "universalisant la règle de son action, que dans cette forme de morale l'individu se constitue comme sujet éthique; c'est au contraire par une attitude et par une recherche qui individualisent son action, la modulent"². Or, nous l'avons vu, Freud met également l'accent sur les différences individuelles, "aucun conseil n'est ici valable pour tous", et pour lui une recherche individuelle est requise. "L'esprit de décision qui permet de choisir quand il convient de dominer les passions et de s'incliner devant la réalité, ou bien de prendre le parti des passions et de se dresser contre le monde extérieur; cet esprit de décision est tout l'art de vivre"³ affirme Freud. Ne pourrait-on rapprocher cette attitude de la notion grecque de *kairos*, le moment opportun? "Platon le rappelle dans *Les lois*, heureux (...) celui qui dans cet ordre de choses ("usage des plaisirs", comme le définit Foucault), sait ce qu'il faut faire "quand il le faut et autant qu'il le faut"⁴. *Kairos*, esprit de décision, sont des aspects intervenant dans la *recherche d'une attitude individuelle*, plutôt que de *l'application individuelle d'une loi universelle*.

Enfin, pour conclure ces rapprochements, citons Wallace, qui après Rieff, estime que Freud s'appuie sur des valeurs de "prudence (prudence, sagesse et force d'âme), plutôt que sur des valeurs chrétiennes (foi, espoir et charité)"⁵.

Cependant, comme on peut s'y attendre, il s'en faut qu'il y ait identité de vue entre la psychanalyse et la philosophie grecque sur les points signalés. La critique radicale faite par Freud des idéalizations philosophiques, introduit une série de limites par rapport à ce que les Grecs attendaient de leur démarche. Freud pose des limites importantes au pouvoir de la raison à la fois dans la connaissance et dans le contrôle des désirs. Nous reviendrons plus en détail sur ces éléments, mais précisons auparavant quelque peu notre mise en regard de Freud et de deux écoles grecques: l'épicurisme et le stoïcisme.

¹*L'Avenir d'une illusion*, p 68

²M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, p 73

³Freud, *Psychanalyse et médecine*,(1925), cité par Plé, in *Op. cité*, p 89

⁴*L'usage des plaisirs*, p 68

⁵E. Wallace, *Freud as Ethicist*, p 118

b) *Épicurisme et stoïcisme*

On le sait, les morales antiques admettent la notion de Souverain Bien, soit une adéquation éminemment désirable entre vertu et bonheur. Le bonheur étant ainsi valorisé, elles constituent toutes au sens large des eudémonismes. Mais, nous l'avons vu, on peut avec Dupréel réserver ce terme, au sens strict, aux doctrines qui considèrent le bonheur comme une fin donnée, non objet d'investigation, par opposition aux idéalismes, dans lesquels la science, ou la philosophie, a à déterminer le vrai bonheur.

L'épicurisme appartient aux premières, le stoïcisme aux seconds. Kant tranche par des formules frappantes entre les deux doctrines: "Le stoïcien soutenait que la vertu est *tout le souverain bien*, et que le bonheur n'est que la conscience de la possession de la vertu (...). L'épicurien soutenait que le bonheur est *tout le souverain bien* et que la vertu n'est que la forme de la maxime à suivre pour l'acquérir"¹.

Si nous tentons de faire basculer Freud d'un côté ou de l'autre de la distinction kantienne, une difficulté se présente: c'est que Freud n'a évoqué dans les passages vus jusqu'ici, ni vertu, ni souverain bien.

Cependant, il a clairement posé le bonheur comme le bien ultime des hommes, et ce bonheur étant multiforme, ne saurait toujours accompagner la conscience ou l'exercice d'une faculté. Dès lors ce serait plutôt avec Épicure qu'il faudrait chercher une parenté.

On pourrait éventuellement contester ce raisonnement en arguant que le bien individuel qui a été traité jusqu'ici, n'est pas nécessairement le bien de la morale, lequel fait intervenir les rapports de l'homme avec ses semblables. Dans ce sens il serait concevable que la vertu soit le bien (il est bon d'être moral) et non le bonheur. Nous verrons cependant que Freud, quand il analyse les relations de l'homme à la civilisation et l'éthique qui se forme dans celle-ci, garde toujours comme base de pensée que c'est le bonheur qui constitue le bien recherché par l'homme. Certes, bien souvent - c'est tout le pessimisme de l'analyse- il ne pourra atteindre le bonheur souhaité, et ce qu'il aura de mieux à faire, son devoir en somme, ce sera de se résigner. Mais Freud *ne prétendra jamais qu'il s'agisse là d'un bonheur*, son réalisme psychologique le lui interdit. Cependant par cette résignation, très consciente des devoirs envers les autres, et qui ne manque pas de grandeur, Freud se rapproche effectivement² d'une attitude stoïcienne.

¹ *Critique de la raison pratique*, p 121. Les italiques sont de Kant.

² En particulier dans sa propre vie d'ailleurs, cf Jones par exemple.

Ce cadre posé, on peut préciser quelque peu le rapport de l'éthique freudienne à ces deux "veines": épicurienne et stoïcienne.

2) La veine épicurienne

Remarquons d'abord qu'Épicure comme Freud ont été victimes de malentendus, si pas de calomnies quant à leur pensée. Diogène Laërce rapporte plusieurs pages¹ de telles attaques dont voici quelques exemples. Le stoïcien Diotime "qui le haïssait l'a très vilainement qualifié en produisant comme d'Épicure cinquante lettres scandaleuses". On l'a décrit comme le "plus grossier des êtres vivants", on a dit qu'il "vomissait deux fois par jour tant il mangeait", etc...

C'est sans doute le sort d'éthiques qui n'ont pas "le prestige que donne à la règle morale le recours à un principe supérieur aux convenances de l'individu"² que de subir des attaques dénonçant leur trivialité.

C'est cependant aussi leur sort, que chez d'autres esprits, espérant peut-être tirer de leur fondement réaliste, une base solide à leurs besoins éthiques, elles trouvent d'ardents défenseurs. Quoiqu'il en soit Diogène Laërce est l'un des défenseurs de ce philosophe, par lequel il conclut son recueil. Il évoque "son incroyable justice envers tous", son "extrême bonté", "en un mot il était l'ami de tous les hommes", etc...

Pour ce qui est de Freud, songeons aux modernes attaques d'impiété dont il a été victime à son époque, et inversement au modèle qu'il a constitué pour tant de ses disciples ou adeptes. Rappelons aussi le joli mot de son ami le pasteur Pfister: "Il n'y eut jamais de meilleur chrétien"³.

a) Similarités

Après ce préambule venons-en aux quelques points qui selon nous, rapprochent Épicure et le Freud du chapitre II de MC. C'est-à-dire celui qui définit le bonheur individuel -"programme du principe de plaisir"- comme le but de la vie. Dans ce texte, le principe de réalité est peu explicité, alors qu'il est essentiel chez Freud. C'est pourquoi nous y reviendrons dans un deuxième temps.

Épicure pense dans un cadre qui n'est pas sans rappeler le cadre freudien: matérialiste, s'opposant aux croyances, faisant confiance à la science pour servir les buts humains⁴. On peut voir aussi une analogie dans le primat donné à la sensation,

¹Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, pp 215 à 217

²E. Dupréel, *Traité de morale*, tI, p 48

³Cité par Wallace, *Freud as Ethicist*, p 122

⁴Notons cependant qu'il ne conçoit pas le déterminisme comme total: c'est la fameuse liberté provenant de la déclinaison des atomes. Et d'autre part, Épicure admet des dieux qui n'interviennent pas dans le destin des hommes, mais apparaissent plutôt comme des idéaux.

à l'affect, au plaisir, à la douleur sur la raison. Chez les deux penseurs en effet, les premiers sont des éléments déterminants de la conduite de la seconde.

Quant au plaisir comme principe ou objectif, là où Freud déclare: "on le voit, c'est simplement le principe du plaisir qui détermine le but de la vie", Épicure disait: "nous faisons du plaisir le principe et la fin de la félicité: c'est le premier bien que nous connaissions". Le plaisir est pour ce dernier "le principe de toutes nos déterminations, de nos désirs et de nos aversions". Il fondera donc les valeurs, il sera "la règle qui nous sert à mesurer le bien"¹. Rappelons-nous ici l'affirmation de Freud sur les jugements de valeur des hommes, inspirés par leurs désirs de bonheur.

L'analogie se révèle également en ce qui concerne l'aspect économique de la recherche du plaisir. "Du reste, par cela-même que le plaisir est le premier des biens, le bien inné, nous ne nous attachons pas indifféremment à toute espèce de plaisir; il en est beaucoup que nous laissons de côté lorsque le mal qui en est la suite l'emporte sur le plaisir lui-même"². Épicure pointe là vers une transformation du principe du plaisir immédiat, par l'instruction des conséquences dans la réalité. "Le principe de tout cela et en même temps le plus grand bien c'est donc la prudence"³. "En un mot il faut examiner, peser les avantages et les inconvénients"⁴.

Nous avons rencontré quant à nous chez Freud, la non viabilité du principe du plaisir immédiat (MC 20), la valeur de la prudence (MC 21), l'aspect économique du problème, et l'incitation à la délibération individuelle (MC 30).

b) Distance avec Épicure: principe de plaisir chez Freud

Chez Épicure le plaisir est éprouvé de manière consciente. Il est possible aussi de prévoir, dans une certaine mesure, quel plaisir sera attaché à un acte donné. La raison délibère alors pour estimer si le plaisir de tel acte en vaudra la peine - ici au sens propre. Le philosophe enseigne qu'il est possible par des exercices, une *askesis*, de parvenir à maîtriser son désir selon la raison. Le guide de cette orientation sera de ne désirer que ce que l'on a besoin "naturellement".

Il y a en effet trois sortes de désirs pour Épicure⁵:

- les désirs naturels et nécessaires: ceux "qui nous délivrent de la douleur", comme "boire quand on a soif"
- les désirs naturels et non nécessaires, comme "boire du bon vin"

¹Diogène Laërce, *Op. cit.*, p 299

²*Id.*, p 300

³*Id.*, p 263

⁴*Id.*, p 300

⁵*Id.*, p 268

-les désirs non naturels et non nécessaires, comme "le désir d'offrir des couronnes et des statues"

Pour Épicure "on peut aisément supprimer" les désirs des deux dernières catégories, s'ils doivent entraîner un dommage pour l'homme. Il reprend là, en le radicalisant, l'idéal grec de régulation des "*aphrodisia* (plaisirs) par le besoin"¹.

Chez Freud ces conceptions ne sont plus possibles.

Tout d'abord le plaisir peut réguler des processus inconscients, et dans cette mesure n'offre pas réellement de prise à la délibération consciente. De plus, le désir est irrationnel en un double sens: d'une part il n'est pas directement lié au plaisir qui sera obtenu dans l'acte projeté, et d'autre part il ne saurait être limité aux besoins par la raison. Pour développer ces points, il nous faut introduire quelques éléments de métapsychologie concernant deux notions dont il a déjà été beaucoup question, *le principe de plaisir* et *le principe de réalité*.

Le principe de plaisir est un mécanisme de régulation "automatique"² de l'appareil psychique selon un modèle élaboré par Freud en s'inspirant de Fechner et des sciences exactes. Les pulsions cherchent selon ce principe à se décharger suivant les voies les plus courtes. Ce principe domine d'une part chronologiquement lors du début de la vie de l'enfant, d'autre part de manière constante, du point de vue topique³, dans l'Inconscient. Si le principe de plaisir était le seul guide de son activité, un être vivant ne pourrait, du fait de son inadaptation, assurer sa conservation et encore moins son bonheur.

Il faudra donc que l'homme fasse l'apprentissage de la réalité. Le principe de réalité caractérisera ce qui permet aux pulsions "à travers les détours et ajournements nécessaires d'atteindre la satisfaction cherchée"⁴.

Dans la première topique, ce principe caractérise plutôt le système Préconscient-Conscient, et dans la deuxième topique, le Moi. "Le Moi intercale entre la revendication pulsionnelle et l'action qui procure la satisfaction, l'activité de pensée qui (...) tente de deviner par des actes d'épreuve le résultat des entreprises envisagées"⁵. Le principe de plaisir régule donc de manière quasi-automatique des

¹M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, p 66

²Freud, *L'interprétation des rêves*, (1900), cité par Laplanche et Pontalis, *Dictionnaire de psychanalyse*, p 332

³Le point de vue topique, "suppose une différenciation de l'appareil psychique en un certain nombre de systèmes doués de caractères ou de fonctions différentes et disposées dans un certain ordre, ce qui permet de les considérer métaphoriquement comme des lieux psychiques". Dans la première topique (avant 1920), "la distinction majeure se fait entre Inconscient, Préconscient et Conscient, la deuxième différenciant trois instances: le Ca, le Moi, et le Surmoi". *Ibid.*, p 484.

⁴*Ibid.*, p 335

⁵Freud (1938), *ibid.* p 338

substructures de l'appareil psychique, ce qui laisse en suspens "la difficile question de déterminer pour chacune de ces substructures, la modalité et le moment où l'augmentation de tension (déplaisir) devient effectivement motivante"¹. Ainsi, il ne sera pas impossible qu'un plaisir inconscient s'attache à une émotion pénible.

Mais ceci tend à ruiner la possibilité pour le principe de plaisir de guider consciemment l'action comme dans l'eudémonisme. En fait, c'est plutôt vers le principe de réalité, qu'il faut se tourner pour voir ce qui chez Freud pourrait prendre cette place. Il ne nous a pas échappé en effet que le but de ce principe est encore la recherche de la satisfaction, ou le plaisir. Il a cependant, pour pouvoir atteindre plus efficacement ce qu'il est possible d'atteindre de son but, intégré les contraintes de la réalité.

Or, si ce mécanisme peut se produire de manière quasi-automatique, comme dans le développement de certaines fonctions de l'enfant, le principe de réalité est également pour Freud, on l'a vu dans sa citation, le guide d'une "activité de pensée" du Moi. Il arrive de plus, que Freud évoque ces principes de manière métaphorique, lorsque sur un plan quasi philosophique, il décrit sa conception de l'homme. Dans cette optique, l'idéal qu'il propose se base sur le principe de réalité. Nous verrons un exemple de cette idée dans le chapitre suivant, à partir de *L'avenir d'une illusion*.

On constate donc que derrière la similarité des termes, le principe de plaisir ne représente pas les mêmes processus chez le psychanalyste et chez le philosophe hellénistique.

Cependant, ce que Freud appelle le principe de réalité, présente des analogies dans son usage conscient avec le principe épicurien du plaisir, sous l'égide de la raison et de la prudence.

Il faut ajouter que la conception d'un plaisir qui peut exister et agir inconsciemment, limite le contrôle que les Grecs pensaient pouvoir s'assurer sur lui.

Cette limite augmente encore lorsque l'on considère la notion psychanalytique de "désir"². Celui-ci est en effet orienté par des signes inconscients inscrits dans le psychisme, les "traces mnésiques", elles-mêmes liées aux premières expériences de satisfaction. Dès lors le désir n'est pas orienté vers un objet adéquat, comme c'est le cas du besoin, mais influencé par un passé hors d'atteinte. La psychanalyse prend très au sérieux les désirs irrationnels, elle tente de les expliquer, et ne croit pas avec

¹*Ibid.*, p 334

²En allemand "*Wunsch*", "*wish*" en anglais, on peut aussi traduire ce mot par "souhait", comme dans la traduction française de Freud en cours.

Épicure que l'on puisse "aisément les supprimer" pour se limiter à désirer ce dont on a besoin (désirs naturels et nécessaires).

Ce sont donc là des limites supplémentaires à la puissance qu'a l'homme sur ses désirs, qui en quelque sorte "tragicisent" le problème du bonheur. L'eudémonisme freudien se veut désillusionné et plutôt pessimiste. Dans bien des cas le bonheur positif restera hors d'atteinte, et si l'on se refuse toute fuite dans l'illusion il ne reste que la résignation à la nécessité. Cette attitude se rapproche sur ce point de la doctrine vers laquelle nous allons nous tourner à présent: le stoïcisme.

3) La veine stoïcienne

C'est donc l'acceptation de la nécessité, qu'il qualifie du terme grec d'*Anankê*, attitude essentielle chez lui, qui rapproche d'abord Freud de cette école. L'importance de cette attitude pour celle-ci est attestée de manière lapidaire, dans une des dernières phrases du célèbre Manuel d'Épictète: "Quiconque cède à propos de la Nécessité est un sage pour nous et connaît le divin"¹. Pour y parvenir il faut du courage. "Le courage est la connaissance de ce que l'on doit supporter ou l'aptitude d'une âme qui obéit à la loi suprême et ne connaît pas la crainte lorsqu'il faut souffrir et subir"². Freud pour sa part, interrogé une fois de plus par Putnam sur l'élément éthique de la psychanalyse, répond que c'est "la vérité", et que "cela devrait suffire aux gens ". Puis il enchaîne: "le courage et la vérité sont ce dont ils manquent le plus"³.

D'autres analogies apparaîtront mieux lorsque nous évoquerons les conceptions de Freud au sujet des rapports de l'homme et de la collectivité. Pour les stoïciens en effet, "l'amour de soi s'élargit de lui-même, comme par des cercles concentriques en amour de la famille, puis de la patrie, puis de l'humanité toute entière"⁴. Conçu sur une base pulsionnelle chez Freud, le destin d'Éros montre une orientation similaire dans la culture. Éros veut en effet "réunir des individus isolés, plus tard des familles, puis des tribus, des peuples ou des nations en une vaste unité"(MC 77).

D'autre part, si le Bien stoïcien est identifié à la vertu, il peut l'être aussi à "l'utile". "Les stoïciens, à partir de notions qu'ils appellent communes définissent ainsi le Bien: "Le Bien stoïcien est l'utile, ou ce qui n'est pas différent de l'utile"⁵. Nous verrons que chez Freud également, l'utilité au bonheur de la collectivité est un critère du bien.

¹Épictète cite ici Euripide, p 233.

²Cicéron, in *Les Stoïciens, Textes choisis* par J. Brun, p 100

³Cité par Wallace, *Freud as Ethicist*, p 118

⁴P. Aubenque, *Les philosophies hellénistiques*, in *Histoire de la philosophie*, p 151

⁵Sextus Empiricus cité par G. Raullet, in *Histoire de la psychanalyse*, p 134

Cependant en deçà de ces similarités, la psychanalyse freudienne se révèle être assez loin du système stoïcien. Elle ne s'accorde en effet ni avec son cadre idéaliste, ni avec son idée du bonheur comme exercice de la vertu, ni avec la pratique recommandée, ni enfin avec sa conception de la raison. Développons brièvement ces différents points.

Le stoïcisme voit dans la nature un ordre harmonieux comme l'illustre par exemple cette phrase d'Épictète: "Comme on ne met pas un but pour le manquer, de même la nature du mal n'existe pas dans le monde"¹. P. Aubenque écrit sur ce thème : "Ce qui aura finalement manqué le plus aux stoïciens, c'est le sens de la réalité du mal, et conséquemment des médiations nécessaires pour que le réel et le rationnel coïncident"². Freud pour sa part, dénonce l'identification entre l'ordre idéal et l'ordre réel comme une illusion, qui peut d'ailleurs se révéler nocive, comme nous le verrons. D'autre part, affirmer que l'exercice de la vertu conduit à un bonheur qui ne dépend que de soi, cet idéal autarcique, est en contradiction avec les conceptions psychanalytiques du bonheur. De plus, nous l'avons vu déjà lors de la critique du principe de plaisir chez Épicure, la psychanalyse ne conçoit que difficilement que l'on puisse changer ses désirs. Or cette attitude est encore renforcée dans le stoïcisme. "Veuille que les choses arrivent comme elles arrivent et tu seras heureux", conseille Épictète³.

Cette phrase est juste d'un point de vue logique, mais pour la psychanalyse, ce "veuille" est irréalisable. En fait, c'est à un contrôle de nos représentations des choses que nous invitent les stoïciens. Il s'agirait de ne pas associer le qualificatif "bon", ou "mauvais" à toute expérience ou sensation qui ne dépend pas de nous. Dès lors, on le comprend, on exclurait toute influence du monde extérieur sur ce qui est bon ou mauvais pour nous, et le bonheur serait en notre pouvoir. L'orientation de cette attitude est celle d'une adaptation à la réalité plutôt qu'une recherche de plaisir, mais radicalisée comme elle l'est dans le stoïcisme, elle apparaît comme irréaliste pour un psychanalyste. Quand bien même en effet, on arriverait à se convaincre que la douleur n'est pas un mal, ce qui va à l'encontre de la réalité psychologique, il reste que de telles associations se forment au niveau inconscient, et influencent notre volonté malgré le contrôle de la raison.

Et c'est finalement la conception stoïcienne de la raison qui est mise en cause, en tant qu'elle suppose que la raison puisse pénétrer l'âme toute entière, dans un but de

¹Épictète, *Manuel*, p 218

²P. Aubenque, *Op. cité*, p 152

³Épictète, *Manuel*, p 210

maîtrise. Il s'agit d'exercer sur soi un pouvoir que rien ne limite ou ne menace et de détenir ainsi la *potestas sui*¹. A l'inverse Freud écrit: "Qui pourrait, même lorsque tu n'es pas malade, estimer tout ce qui se meut dans ton âme dont tu ne sais rien, ou sur quoi tu es faussement renseigné?" Savoir que la connaissance des processus psychiques est incomplète, que la maîtrise totale de la vie instinctive est exclue, équivaut à "affirmer que le Moi n'est pas maître dans sa propre maison"².

Pour arriver à ce pouvoir sur soi que désirent les stoïciens, il faut apprendre à se scruter intérieurement. Or, si cette attitude pourrait faire penser à la psychanalyse, d'autant qu'elle se centre sur les désirs, à l'inverse de celle-ci cependant - qui en cherchant une transformation de soi exige comme seule règle des associations libres pour laisser jouer l'inconscient - l'ascèse stoïcienne utilise les arguments logiques et le raisonnement.

En conclusion, et ceci s'applique au-delà des stoïciens, à l'éthique grecque, et à bien des éthiques ultérieures, Freud limite sévèrement le pouvoir de la raison dans la transformation de soi. La connaissance de soi débouche chez lui sur une prise en compte d'éléments irrationnels inéliminables et qui influencent la raison elle-même. Celle-ci peut bien exiger, démontrer, tenter de convaincre, elle manquera d'efficacité, si elle ne compose pas avec ces éléments irrationnels en se résignant, comme pour la nécessité extérieure, à leur réalité intérieure. Des limites au pouvoir de la raison dans l'exhortation morale sont du reste connues de tous temps: "*Video meliora, proboque, deteriora sequor*" écrivait déjà Ovide³ ("Je vois quel est le mieux, et je le démontre, mais c'est le moins bon que je suis").

A contrario, une plus grande vérité dans la connaissance de soi pourrait permettre plus de succès dans la réalisation pratique d'un impératif, notamment moral. C'était d'ailleurs le rôle assigné par Weber à la science en cette matière. Mais en ce qui concerne la transformation morale de soi, les "progrès" moraux, cette connaissance entraîne une désillusion sur le pouvoir de la raison.

En fait plus encore qu'à une limitation c'est probablement à une transformation de celle-ci que l'on parvient de la sorte.

¹M. Foucault, *Le souci de soi*, p 82. "*Potestas sui*" est une expression de Sénèque. Foucault met en relief plusieurs images stoïciennes dans lesquelles la raison est appelée à exercer une "gestion" de soi, comparable à celle d'une maison ou d'un domaine. Freud utilise lui aussi, cette image de "maison", mais cette fois pour souligner que cette maîtrise est illusoire. Voir ci-après.

²*Une difficulté de la psychanalyse*, (1917), cité par A. Plé, in *Op. cité*, p 96.

³Cité par E. Dupréel, *Traité de morale*, t1 p 122.

CHAPITRE V : L'ETHIQUE DANS LA CULTURE

Il est temps à présent de nous souvenir de ce quatrième obstacle au bonheur que Freud citait comme une entité autonome: "Nos rapports avec les autres êtres humains" (MC 21). Son appartenance à une civilisation, à une culture, impose en effet à l'homme des contraintes importantes. Il nous appartiendra dans ce chapitre de nous pencher sur leurs origines et leurs conséquences. Débouchant sur une régulation des rapports humains, ces dernières entretiendront un lien essentiel avec l'éthique.

Nous mènerons pour cela notre réflexion selon un plan analogue à celui du chapitre précédent. Comme nous l'avions tenté pour le problème du bonheur, nous reprendrons en effet une définition de ce que Freud entend par culture, et certains points de son analyse à ce sujet. Nous commenterons ensuite ces notions en trois phases, qui seront parallèles à celles du chapitre précédent. Il s'agira tout d'abord d'examiner en quoi elles peuvent nous aider à comprendre l'éthique telle qu'elle existe: analyse que Freud ferait de l'éthique. Nous serons là sur le terrain des faits et de leur interprétation. Ensuite, nous aborderons plutôt la position de Freud par rapport à l'éthique, ainsi que ses projets de réforme quant à l'organisation culturelle. C'est-à-dire que nous passerons sur le terrain des valeurs défendues par Freud¹. Enfin, nous rapprocherons et marquerons les différences entre des points de ces développements et deux conceptions philosophiques: cette fois ce seront les fondements de la société chez Hobbes et l'utilitarisme.

Les rapports de l'individu à la culture sont un thème de réflexion essentiel pour Freud, aussi bien dans *Malaise dans la civilisation* que dans d'autres ouvrages. En ce qui nous concerne, nous nous référerons principalement aux chapitres III à VI de *Malaise dans la civilisation* ainsi qu'à *Totem et tabou*, *Psychologie des foules et analyse du moi* et *l'Avenir d'une illusion*.

Binswanger a pu dire qu'à partir d'une idée freudienne de l'*homo natura*, "la question fondamentale de Freud est : jusqu'où s'étend la capacité de culture en général de l'homme ?"². Cette phrase dénote l'ampleur de la perspective où nous nous situons. De plus, elle s'accorde avec le sens de la démarche suivie par Freud dans *Malaise dans la civilisation* : nous l'avons vu effectivement partir d'une analyse

¹N.B.: Ces deux points ont été inversés par rapport au chapitre précédent.

²La conception freudienne de l'homme, in *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, p 206

de l'économie libidinale individuelle, et nous le verrons à présent tenter d'intégrer celle-ci dans l'état humain de vie collective.

A. Développement de notions psychanalytiques en rapport avec l'éthique dans la culture

1) Les deux "fins" de la culture.

Freud produit dans *Malaise dans la civilisation* une définition explicite de la culture¹: "Le terme de civilisation (Kultur) désigne la totalité des œuvres et organisations dont l'institution nous éloigne de l'état animal de nos ancêtres, et qui servent à deux fins: la protection de l'homme contre la nature et la réglementation des relations des hommes entre eux" (MC 37). La première fin énoncée dans cette phrase n'est autre, remarquons-le, qu'une synthèse de ce qui pourrait amoindrir les trois premières causes de souffrance énoncées lors de la définition du bonheur. Ces causes, on s'en souvient, provenaient de la nature interne et externe à l'homme. Quant à la deuxième fin, elle est relative, comme on le voit à la quatrième cause de souffrance rappelée au début de notre chapitre: les rapports humains.

La culture, à laquelle tout être humain, appartient recèle donc pour lui, l'intérêt objectif d'augmenter ses chances de bonheur. Cette optique se retrouve dans la phrase suivante: "le programme du principe de plaisir, soit la recherche du bonheur, est maintenu comme but principal, tandis que l'agrégation ou l'adaptation à une communauté humaine apparaît comme une condition presque inévitable et qu'il nous faut remplir au titre même de notre poursuite du bonheur" (MC 100). L'utilité de la culture au bonheur individuel sera pour Freud la justification que nous pouvons donner de sa valeur, ce qui vaut en premier lieu qu'on la défende.

Comment Freud envisage-t-il plus précisément les deux fins qu'il a définies ci-dessus pour la culture ?

D'abord si "la domination de la nature" grâce à la technique, est loin d'être infaillible à nous donner le sentiment d'être pour cela plus heureux", il ne faut pas en conclure pour autant qu'elle soit "dénuée de valeur pour l'économie de notre bonheur" (MC 35). C'est un bilan mitigé mais positif des apports de la science à l'amélioration de notre condition que Freud présente (MC 37 à 40). Mais c'est la seconde finalité, la réglementation des relations humaines qu'il va développer davantage en opposant l'état de nature à celui de culture.

¹ Voir notre remarque sur la traduction du mot *Kultur*, dans le chapitre III, p 25.

"La liberté individuelle", écrit-il, "n'est nullement un produit culturel. C'est avant toute civilisation qu'elle était la plus grande". Cette liberté était celle de l'individu uniquement mû par son propre intérêt et ses pulsions instinctives. C'était le règne du plus fort, règne pétri de violence tant il est vrai que "*homo homini lupus*" (MC 65). Freud est évocateur à ce sujet et conclut: "Quelle ingratitude, quelle courte vision que d'aspirer à l'abolition de la culture ! Ce qui resterait alors serait l'état de nature, et celui-ci est de beaucoup plus difficile à supporter"¹. Cette liberté doit donc être limitée, c'est pourquoi "il semble que toute civilisation doive s'édifier sur la contrainte et le renoncement aux instincts". Dès lors, les exigences culturelles sont et seront en conflit éternel avec l'exigence individuelle de bonheur. Freud donnera dans son ouvrage quelques indications pour "trouver un équilibre approprié, donc de nature à assurer le bonheur de tous, entre ces revendications de l'individu et les exigences culturelles de la collectivité" (MC 45). Nous y reviendrons. Ces grandes orientations ne sont nullement spécifiques à la psychanalyse, c'est pourquoi il nous sera possible de les comparer à certaines conceptions philosophiques antérieures à Freud.

Mais le penseur viennois ne s'en tient pas là et apporte également des éléments issus de ses conceptions psychanalytiques. Si jusqu'ici, la culture semblait en effet obéir à une rationalité *instrumentale* -moyen adapté à la poursuite de fins individuelles prédéfinies-, elle va ensuite apparaître comme un processus qui recèle son propre dynamisme. Elle acquiert ainsi sa propre rationalité, une rationalité *substantielle*, au service de fins et selon des modalités qu'elle secrète par elle-même². Tel est du moins ce qui ressort de l'analyse des conceptions de Freud quant à la culture. Nous ne détaillerons pas ici l'ensemble de ces conceptions, mais en retiendrons principalement les éléments en rapport avec notre thème de réflexion, à savoir l'éthique.

2) Les idéaux

La culture ne se définit donc pas seulement de manière épurée par les deux fins que nous avons citées. Sur cette ossature vont se greffer des caractères qui semblent d'abord secondaires mais qui révéleront bientôt d'autres aspects importants qui lui sont propres. On observe en effet que "la beauté, la propreté et l'ordre" sont des exigences importantes de la civilisation selon Freud.

Plus important encore, le "trait le plus caractéristique de la civilisation", est le "prix attaché aux activités psychiques supérieures". Appartiennent à cette catégorie,

¹L'*Avenir d'une illusion*, p 21

²Ces deux types de rationalité sont référées aux travaux de l'Ecole de Francfort.

science, art, religion, spéculations philosophiques, puis enfin les "constructions idéales des hommes, idées d'une éventuelle perfection de l'individu, du peuple ou de l'humanité entière" (MC 43). Or, rappelle Freud, fidèle à ses principes, "si nous admettons d'une manière très générale que le ressort de toute activité humaine soit un gain de plaisir, il nous faut alors appliquer ce même principe aux manifestations culturelles dont il est ici question". En quoi ces idéaux nous apportent-ils du plaisir, à quels "besoins humains" répondent-ils? Ou encore se demande-t-il par exemple (MC 40), en quoi la beauté est-elle utile ? Bref, "nous n'hésitons pas à saluer comme un indice de civilisation -tout comme si nous voulions maintenant désavouer notre première thèse- ce souci que prennent les hommes de choses sans utilité aucune, ou même en apparence plutôt inutiles". On le voit, cette irruption d'idéaux, a priori inexplicables en terme d'utilité au plaisir, au bonheur de l'homme, paraît menacer la vision d'une culture employée uniquement à ce titre, ou même que ce soit bien le "gain de plaisir" qui guide l'homme.

Cette dernière affirmation ne saurait pour sa part être révoquée en doute, étant au sens où on l'a vu précédemment, une conception de base de l'économie libidinale individuelle. Quant à la première assertion, il apparaîtra à travers la psychanalyse, que les idéaux culturels sont susceptibles de fournir une *sorte particulière de satisfaction*. En somme, dans la culture, la recherche individuelle de satisfaction va emprunter certaines formes, de préférence à d'autres. Ou encore une action de la culture s'effectue sur les modalités de la réalisation du programme du principe de plaisir. Dans le sens inverse, c'est la transformation obligée dans la culture, des manifestations libres des instincts qui va se traduire par l'apparition de caractéristiques de la culture.

Examinons donc en premier lieu, la plus importante d'entre elles: les idéaux culturels. A cet effet, il nous faut rappeler quelques éléments de théorie au sujet de "l'idéal du Moi".

L'origine de l'idéal chez Freud est narcissique, l'idéal est né en effet d'une transformation de l'amour porté à soi-même (narcissisme) dans l'enfance. "Ce qu'il (l'homme) projette devant lui comme son idéal est le substitut narcissique perdu de l'enfance". Ce narcissisme s'étant révélé inviable, "une formation intrapsychique relativement autonome qui sert au Moi de référence pour apprécier ses relations affectives" s'est formée: c'est l'idéal du Moi. On constatera que nous ne sommes pas très loin ici de la conscience morale, sur laquelle nous reviendrons longuement au chapitre suivant. Pour l'heure, intéressons-nous à l'idéal collectif. Dans celui-ci "une personne étrangère est mise par le sujet à la place de son idéal du Moi". Freud

développe ce concept dans *Psychologie des foules et analyse du Moi* pour deux collectivités : l'Église et l'Armée où "un certain nombre d'individus ont mis un seul et même objet à la place de leur idéal du Moi, à la suite de quoi ils se sont identifiés l'un l'autre dans leur Moi"¹. Nous retrouverons ce phénomène d'identification plus loin, comme lien entre les membres d'une culture, lien qui s'ajoute au simple intérêt qu'ils peuvent retirer de celle-ci.

Dans *L'avenir d'une illusion*, Freud revient sur la notion d'idéal collectif, cette fois en toute généralité au sein d'une culture: "les idéaux se modèlent sur les premières formes d'activité que la coopération des dons innés et des circonstances extérieures permettent pour une civilisation donnée, et ensuite ces premières activités se fixent sous forme d'un idéal, afin de servir d'exemples à suivre"².

Freud confirme également dans ce texte, que la satisfaction accordée par un tel idéal est d'ordre narcissique. De ce fait l'idéal se révèle bien, sous sa forme particulière, être capable d'apporter une satisfaction.

En outre, il a pour conséquence de renforcer la stabilité d'une culture. En effet, d'une part il "contrebalance" (nous retrouvons ici l'approche économique) en partie la perte de satisfaction due à la limitation de l'expression des instincts. D'autre part, grâce aux liens d'identification qu'il entraîne, il renforce la cohésion du groupe. C'est ainsi par exemple que les "opprimés" peuvent voir en leur maître leur "idéal". Ces opprimés représentent un grand nombre de personnes qui ne retirent que fort peu de satisfactions de la civilisation. Suivant leur intérêt, ils devraient logiquement se révolter contre elle, et d'ailleurs on constate que "ces classes sont manifestement hostiles à la culture". Pour Freud, c'est à cause de leur intériorisation de l'idéal du maître que cette hostilité ne se traduit pas en révolte. "Si de telles relations au fond satisfaisantes n'existaient pas, il serait inconcevable que tant de civilisations aient pu se maintenir si longtemps malgré l'hostilité justifiée des foules"³.

En résumé, les idéaux collectifs, caractéristique valorisée d'une culture, peuvent être mis en rapport avec l'idéal du Moi, c'est-à-dire une composante de la psychologie individuelle proche de la conscience morale et ils procurent une satisfaction (d'ordre narcissique). La psychanalyse livre donc ici une analyse matérialiste de la nature et de la valeurs de ces idéaux. En outre, ils assurent une stabilité à l'organisation culturelle grâce aux identifications qu'ils entraînent.

¹Les citations qui précèdent sont extraites du *Dictionnaire de la Psychanalyse* de Laplanche et Pontalis, pp 184-185.

² *L'avenir d'une illusion*, p 19

³ *Id.*, p 20

3) Limitation et transformation des pulsions

Dans MC, Freud cite également "les constructions idéales" comme étant le trait fondamental de la culture, mais il les inclut dans une perspective plus vaste.

La limitation de la satisfaction des instincts imposée par la culture entraîne chez l'homme des transformations. En fait "il n'est pas facile de concevoir comment on peut s'y prendre pour refuser satisfaction à un instinct" (MC 48). Certaines pulsions instinctives vont modifier les voies de leur satisfaction grâce à la sublimation, processus que nous avons déjà rencontré. "C'est elle qui permet aux activités psychiques élevées, scientifiques, artistiques ou idéologiques de jouer un rôle si important dans la vie des êtres civilisés" (MC 47). D'autres instincts "se consumeront" comme le dit Freud, et donneront naissance à des particularités de caractère. C'est ainsi que des valeurs propres à une culture, comme la parcimonie, l'ordre ou le goût de la propreté, seraient des produits de la transformation de "l'érotique anale"¹. Cependant, le destin le plus important que connaissent les pulsions instinctives est la *non-satisfaction*: répression, refoulement ou quelque autre mécanisme.

On voit ainsi apparaître comment l'*homo natura* dont parlait Binswanger se transforme sous l'influence de la culture. Contraint de limiter l'expression de ses instincts, il est soumis à un refoulement qui ne fait pas pour autant disparaître ses tensions. Sa libido se transforme, elle s'oriente vers des voies plus tolérables, telle que la sublimation ou certaines voies particulières d'organisation, comme l'ordre ou la propreté.

Nous tenterons pour notre propos d'utiliser ces notions à l'analyse de l'origine des valeurs et des rapports que l'homme entretient avec elles. Rappelons-nous que pour Freud, d'une manière générale, les valeurs sont inspirées par les désirs de bonheur des hommes. A partir de ces nouveaux éléments d'analyse, elles ne sont pas plus que dans notre précédent chapitre issues d'un ordre transcendant, mais bien des conséquences d'une économie matérialiste complexe du plaisir. Si certaines valeurs paraissent peu "utiles" à notre bonheur, la psychanalyse estime qu'elles se rattachent à des transformations de l'expression des instincts, en vue d'une certaine adaptation à la culture. En outre, le rapport même aux valeurs culturelles, via l'idéal collectif, entraîne lui-même des satisfactions dans l'économie libidinale individuelle. Les

¹ D'après la psychanalyse, l'intérêt primitif de l'enfant pour cette fonction se transforme au cours de la croissance en ces qualités. Le rapprochement que fait Freud entre des valeurs culturelles et, au contraire, une fonction dévalorisée par la culture est licite pour lui, puisqu'il n'est que descriptif et ne comprend nul jugement. On conçoit cependant que de telles idées aient pu choquer. On conçoit aussi l'importance qu'il y avait pour Freud à assurer ses lecteurs qu'il ne faisait là nul jugement de valeur.

valeurs, individuelles et collectives, liées les unes aux autres, vont se constituer comme références, comme orientations de l'éthique.

Dans ces dernières analyses, la culture n'en reste donc plus seulement à son statut d'instrument dans la conquête du bonheur en nous protégeant contre l'état de nature. Elle perd cette seule rationalité instrumentale et secrète ses valeurs propres, qui vont s'inscrire en quelque sorte dans l'homme. Mais nous allons voir à présent que c'est encore à un niveau plus profond que la culture obéit à des processus qui vont influencer l'humain plus que lui-même ne la contrôle. Freud a recours en cette matière, à un modèle où deux principes, extrêmement puissants s'affrontent comme dans une mythologie; c'est "le combat entre l'Éros et l'instinct de mort" (MC 99). Ce combat imprègne tous les niveaux de la vie: il se situe dans la vie organique elle-même, dans le développement de l'individu et enfin dans le processus culturel. Il se traduit dès lors par une série de couples d'opposés que l'on retrouve dans le cours de MC: Éros/mort, pulsion (instinct) de vie/ de mort, libido/énergie de l'instinct de mort, amour/agressivité, création/ destruction, Éros/Diable¹.

Ces concepts vont permettre d'affiner les caractéristiques générales de la culture déjà définies, surtout en termes de limitation des instincts. Ils vont aussi nous amener d'importants éléments pour notre analyse de l'éthique.

Nous reprendrons d'abord quelques éléments de définition des deux principes. Puis nous nous occuperons d'Éros, de ses limitations et d'une sorte de base qu'il nous semble fournir à l'éthique. Nous ferons ensuite de même pour son opposé.

a) *Dualisme des pulsions*

Tout au long de l'élaboration de la pensée freudienne, on retrouve des couples d'opposés. Ceux-ci, comme le notent Laplanche et Pontalis, consistent en des termes qui "appartiennent à un même niveau et sont irréductibles l'un à l'autre; ils ne sauraient s'engendrer mutuellement par une dialectique, mais sont à l'origine de tout conflit et le moteur de toute dialectique"². Cette récurrence de dualismes doit certes être remarquée dans le cadre de l'épistémologie freudienne. Sans développer cette question ici, nous nous contenterons de rappeler quels ont été les deux couples de pulsions conçus successivement par Freud dans ses travaux.

Le terme pulsion (*Trieb*), caractérise une *poussée* ayant sa source dans l'organisme, et dont le but est de supprimer une tension. Elle n'en a pas pour autant d'objet véritablement spécifique et en cela se différencie d'un instinct, qui lui induit un type

¹D'après une citation du *Faust* de Goethe.

²P 107

donné d'activité. Nous retrouvons l'analogie avec la chimie dans cette tentative de décomposer les instincts en unités de base identiques, qui peuvent s'organiser selon certaines lois¹.

Dans la première partie de son œuvre, Freud a recours à un modèle dualiste qui oppose les pulsions d'autoconservation aux pulsions sexuelles. Il se réfère en cela à la dyade faim-amour chez Schiller. Les premières visent à la conservation de l'espèce, les secondes à celles de l'individu. Mais dans un deuxième temps, théorisé dans *Au-delà du principe de plaisir*, il va subsumer l'ensemble des pulsions de sa première théorie sous les pulsions de vie et opposer cet ensemble aux pulsions de mort. L'opposition ainsi constituée est référée cette fois à un philosophe présocratique, Empédocle, soit à son opposition entre *philia* et *neixos* (l'amour et la discorde).

C'est dans ce modèle que se situe MC, l'une des dernières œuvres de Freud, où la lutte entre ces deux espèces de pulsions est traitée au niveau de la culture humaine. Éros, qui est référé pour sa part à cette notion chez Platon, est dans MC synonyme de pulsion de vie et se trouve érigé par l'auteur au rang de principe. Il regroupe, nous le savons les pulsions sexuelles et d'autoconservation, et c'est en toute généralité qu'il est défini comme "ce qui a pour but de compliquer la vie en rassemblant, de façon toujours plus extensive, la substance vivante éclatée en particules et naturellement en plus de la maintenir"². C'est ainsi qu'au niveau de la culture, Éros tend à réunir les peuples en une "vaste unité: l'humanité même". "Pourquoi est-ce-une nécessité" se demande Freud, pour répondre "Nous n'en savons rien, ce serait justement l'œuvre de l'Éros" (MC 77). Éros est caractérisé, de plus par une énergie, la libido, que nous avons déjà rencontrée.

La pulsion de mort pour sa part tend à ramener l'être vivant à l'état anorganique, à défaire en somme ce qu'Éros tente de faire, elle veut "amener au repos ce trouble paix d'Éros"³. Ce sont les phénomènes de répétition, d'agressivité, de sadisme, de masochisme, ou de haine, parmi d'autres, qui ont progressivement amené Freud à soutenir cette notion qui n'est cependant pas "complètement à l'abri d'objections théoriques" (MC 77). Cette pulsion est en effet difficile à observer car elle opère "essentiellement en silence"⁴. Elle n'apparaît alors que comme un "résidu, deviné derrière les manifestations érotiques" (MC 76) qu'elle peut accompagner, par

¹ Cependant les traducteurs français emploient parfois instinct pour *Trieb*. C'est le cas dans la traduction que nous utilisons de MC, c'est pourquoi ce terme apparaîtra dans les citations.

²Freud, *Le Moi et le Ça*, p 254

³*Id.*, p 275

⁴Laplanche et Pontalis, *Op. cité*, p 364

exemple dans le sadisme¹. La pulsion de mort se traduit par une énergie spécifique, laquelle s'oppose à la libido. Après Freud on a parfois qualifié cette énergie de *destrudo*² et la pulsion de mort de *Thanatos*³.

b) *Éros et altruisme*

Éros, vie, amour, contribue donc au premier chef à la formation de la culture, mû en cela par sa propre nécessité intérieure. L'homme pour sa part, dans la culture noue des relations érotiques, sexuelles ou non avec ses semblables. Sa libido va ainsi s'investir dans un certain nombre "d'objets" au sens psychanalytique. Ceux-ci peuvent être des objets externes ou internes (narcissisme) à lui-même. Dès lors nous retrouvons dans le cadre de la culture, le problème de répartition de l'énergie d'Éros, la libido, étudié au chapitre précédent au niveau de l'individu.

Dans la culture, l'individu sera soumis à des impératifs le poussant à quitter ses premiers objets d'investissement libidinal, pour se tourner vers l'extérieur de son cercle initial: c'est la prohibition de l'inceste. "Le détachement de la famille devient pour chaque adolescent une tâche" (MC 54). Il s'agit d'un impératif dû à l'organisation culturelle qui va à l'encontre des tendances naturelles de l'enfant.

Freud généralise ces notions, en opposant alors l'aspiration au bonheur que nous appelons généralement "égoïsme, et l'aspiration à l'union avec les autres membres que nous qualifions d'altruisme" (MC 101). Ce combat entre la tendance individuelle et la tendance culturelle se traduit par "une discorde de la libido comparable à la lutte pour la répartition de celle-ci entre le Moi et les objets" (MC 102).

Dans la culture, l'objectif de bonheur individuel se verra donc augmenté de tendances "altruistes". Ce sont les relations d'amour au sens large qui sous-tendent ces dernières. Elles constituent une réalité dans l'économie libidinale selon le modèle freudien, préalable à toute théorisation morale. Certes nous savons que la morale va valoriser ces tendances, mais le modèle que Freud nous fournit nous permet de les comprendre d'abord dans leur existence. Ce point nous paraît important dans la mesure où le modèle de l'individu recherchant son bonheur en se basant sur son seul plaisir, est souvent considéré comme menant uniquement à "l'égoïsme" et donc incapable de rendre compte des tendances "altruistes".

¹Au point de vue théorique, les pulsions de mort posent également problème, car étant ce qui tend à la réduction de tension, elles manifestent par-là l'essence même de cette notion "ce qu'il y a de plus pulsionnel" (Freud, cité par Laplanche et Pontalis, *Op. cité* p 377). Aussi certains auteurs refusent-ils de "faire de la réduction des tensions l'apanage d'un groupe déterminé de pulsions"; *Id.*, p 375.

²H. Marcuse et J. Roy par exemple, dans les ouvrages cités en bibliographie.

³Federn aurait introduit ce terme, cf. Laplanche et Pontalis, *Op. cité*, p 484.

Dans *Psychologie des foules et analyses du Moi*, Freud développe des notions semblables. "Et de même que chez l'individu, de même dans le développement de l'humanité entière, c'est l'amour seul qui agit comme facteur de civilisation, dans le sens d'un passage de l'égoïsme à l'altruisme"¹. Dans "les foules", étudiées dans ce texte, existent des "relations amoureuses (en termes neutres: liens sentimentaux)". Ces relations amoureuses sont inhibées quant au but, c'est-à-dire qu'elles sont détournées d'un but sexuel, "mais n'en conservent pas moins assez de leur nature originelle pour garder une identité bien reconnaissable (sacrifice de soi, tendance à se rapprocher)"². Dans ce cadre se créent d'importants liens d'identification que nous avons déjà rencontrés, dans l'analyse que faisait *L'Avenir d'une illusion* des idéaux collectifs. Dans les "foules artificielles" comme l'Église et l'Armée, des identifications se créent également envers les figures placées dans la position de chefs.

Tous ces processus répondant de l'action d'Éros, agissent pour unir les individus d'une collectivité et orienter leurs désirs. Ils y parviennent "de façon plus énergique que ne réussit à le faire l'intérêt d'une communauté fondée sur le travail" (MC 53). L'intérêt utilitaire qu'il y a à travailler ensemble existe certes, mais il ne pourrait rendre compte de sentiments altruistes quand l'intérêt n'est pas en jeu, c'est-à-dire de l'existence de conduites de sacrifice. Cette analyse par contre sans avoir recours à des exigences morales, en fournit un sous-bassement potentiel. Le stade suivant sera d'essayer de comprendre pourquoi ces comportements se trouvent, de surcroît, valorisés en morale. Mais avant d'envisager ce point, revenons sur le conflit signalé par Freud entre ces tendances et le bonheur individuel.

Ce conflit a pour conséquences des restrictions envers certaines expressions d'Éros. C'est ce qui se produit vis-à-vis de la vie sexuelle. Il n'est pas nécessaire de rappeler l'importance qu'a été celle de l'inventeur de la psychanalyse, dans la mise à jour de facteurs d'étiologie des névroses à partir du refoulement sexuel. Bien que, comme on l'a déjà senti, il soit un ardent défenseur de la culture, beaucoup de ses textes adoptent le ton de la dénonciation quand il s'agit de restrictions abusives, "hypocrites" et évitables, qui s'appliquent dans la civilisation telle qu'il la connaît, à l'égard de la vie sexuelle. C'est le cas de *La Morale sexuelle et la vie "civilisée"*, où les guillemets dénotent déjà l'esprit polémique. Dans MC, comme tant de thèmes importants de son œuvre, celui-ci est repris de manière très synthétique. Si la

¹P 165

²*Id.*, p 151. Pour tempérer l'aspect peut-être un peu arbitraire qui pourrait émaner de telles notions, indiquons qu'il est dû à notre propre résumé. Le texte cité est beaucoup plus explicite et élaboré dans son analyse. C'est justement cette élaboration psychanalytique, étayée par des exemples, qui confère son intérêt à cette catégorisation. La même remarque s'applique à ce qui est dit plus loin de la division des tendances élaborée dans *Totem et Tabou*.

civilisation "ne tolère pas la sexualité comme source autonome de plaisir", qu'elle n'est disposée à "l'admettre qu'à titre d'agent de multiplication et dans de strictes limites", dans ces conditions, "seuls les débiles ont pu s'accommoder d'une si large emprise sur leur vie sexuelle" (MC 57).

Mais il y a plus, l'exigence d'une vie sexuelle identique, sans tenir compte de la constitution des individus, "retranche à un nombre appréciable d'entre eux le plaisir érotique, et devient ainsi la source d'une grave injustice". Par ce recours à la justice, comme par les guillemets qui entouraient le mot "civilisée", Freud laisse percer son idéal d'une civilisation réformée, où les restrictions du plaisir seraient fondées et "justement" réparties, et non arbitrairement pénibles. Ce souci et cette direction de réforme apparaissent en bien des points de MC et il nous faudra y revenir.

c) *Tendances égoïstes et altruistes dans Totem et Tabou*

Quoiqu'il en soit, l'expression de la sexualité aura à être limitée, régulée. La prohibition de l'inceste en est l'exemple le plus flagrant. Pour Freud, comme après lui, c'est bien pour favoriser le développement culturel que cette restriction est posée par rapport à la vie animale. Remarquons que dans le complexe d'Œdipe, pierre de touche de la psychanalyse freudienne, la prohibition de l'inceste se double de celle de l'agression envers le père. Dans *Totem et Tabou*, Freud fait remonter ce mode d'organisation humaine au meurtre d'un père primitif, qui lui n'exerçait guère de limitation sur ses pulsions, par des fils dont c'est l'association qui a permis de le vaincre. Le sentiment de culpabilité engendré par ce crime aurait conduit à l'interdit "des deux désirs réprimés du complexe d'Œdipe". Ceux-ci étaient selon Freud "les deux seuls crimes qui intéressaient la société primitive"¹. C'est "cet acte mémorable et criminel qui a servi de point de départ à tant de choses: organisations sociales, restrictions morales, religions"². Dans *Totem et Tabou*, les restrictions se situent dans le cadre d'un mythe plus large, qui englobe d'autres notions importantes pour la morale: relation interne et inconsciente à un père aimé et haï, sentiment de culpabilité. Nous y reviendrons quand nous traiterons de ces notions dans le chapitre suivant.

Dans cet ouvrage on trouve également une conception analogue au dualisme consistant en des tendances égoïstes opposées à des tendances altruistes dans la culture. Y sont appelés "sociaux", des "sentiments se rapportant à d'autres personnes, sans qu'il s'y mêle aucun élément sexuel", bien qu'ils soient "nés du

¹*Id.*, p 165

²*Id.*, p 163

mélange d'éléments égoïstes et érotiques"¹. De plus, Freud estime que chez les névrosés, ce sont les tendances sexuelles qui dominent sur les tendances sociales. La névrose exclurait en somme le névrosé de la communauté humaine, de ses institutions créées par le travail, où le "mélange" d'éléments égoïstes et érotiques a pris le pas sur la satisfaction privée des pulsions telle que l'est la satisfaction sexuelle. Ces remarques, tendant à faire apparaître le névrosé comme un "asocial", sont absentes de MC. C'est peut-être que dans cet ouvrage, Freud met à jour une menace pour la culture bien plus sévère que la névrose: l'existence d'une pulsion de mort autonome, qu'il n'avait pas encore discernée à l'époque de *Totem et Tabou* .

d) Pulsions de mort

L'existence de la pulsion de mort, d'une tendance autonome à l'agressivité, dramatise l'idée que se fait Freud de l'état de nature. Le danger le plus grand pour la culture, l'ennemi public numéro un, c'est cette tendance qui s'oppose à Éros. Limiter l'expression libre des instincts c'est, au premier chef, limiter cette menace. Quelles sont les conséquences de cette limitation car rappelons-nous que pour la psychanalyse, les pulsions ne disparaissent pas, elles peuvent seulement modifier leur mode d'expression ?

1° les voies d'expression

Il faudra donc que l'agressivité se cherche des voies d'expression tolérables par la culture. Ce sont par exemple les meurtres dont la société se réserve "le droit d'user elle-même envers les criminels", ce sont aussi les phénomènes de racisme, d'antisémitisme, de xénophobie, où un groupe ouvre une issue à cette pulsion instinctive, en tant qu'il autorise à "traiter en ennemis tous ceux qui restent en dehors de lui" (MC 68). C'est encore le déchaînement d'agressivité que l'on observe dans les guerres: "l'État qui fait la guerre se permet toutes les injustices, toutes les violences, ce qui déshonorerait l'individu"².

Il y a encore une autre voie majeure d'expression de l'agressivité chez l'homme civilisé, c'est celle qui consiste à la retourner *contre lui-même*. Ce processus existe en particulier en relation avec la conscience morale : auto-accusation, sévérité envers soi-même, volonté d'autopunition, remords, sont autant de phénomènes où Freud discerne la présence d'une agressivité active d'une part de soi contre une autre. Ces points feront l'objet d'une analyse élaborée autour de la notion de surmoi.

¹Id., pp 87-88

²Freud, *Considérations actuelles sur la guerre*, in *Nouvelles conférences de psychanalyse*, p 14

2° Pulsion de mort et éthique

Il y a d'autre part, une conséquence indirecte de la nécessité pour la culture de limiter l'expression de la pulsion de mort. Cette conséquence importante porte sur les modes d'expression de la tendance inverse: Éros. Nous avons vu que des relations érotiques, inhibées quant à leur but sexuel, existaient entre les membres d'une collectivité. L'analyse montre que les relations ainsi définies sont plus efficaces pour lutter contre l'action destructrice de la pulsion de mort, que l'expression sexuelle d'Éros. Avant sa mise en évidence de l'agressivité comme tendance autonome, Freud justifiait la valorisation des premières contre la seconde, par le fait qu'elles contribuaient davantage à la transformation réelle du monde, dans le cadre d'un travail commun¹. Dans MC, la lutte contre la pulsion de mort vient renforcer cette valorisation, la rend encore plus nécessaire. "De là cette mobilisation des méthodes incitant les hommes à des identifications et à des relations d'amour inhibées quant au but; de là cette restriction de la vie sexuelle, de là aussi cet idéal d'aimer son prochain comme soi-même" (MC 66).

L'existence de la pulsion de mort impose de dures conséquences à la gestion libidinale de l'homme en société. Éros pour sa part trouve en effet plus de voies d'expression tolérables que cette pulsion. Canalisée, mais le plus souvent réprimée ou retournée contre soi-même, la pulsion de mort est la cause majeure de ce *malaise* annoncé dans le titre de l'ouvrage. De plus elle influe sur l'expression d'Éros lui-même en la limitant. Enfin elle entraîne, par réaction contre elle, la mise en œuvre d'un idéal qui lui aussi va menacer l'expression satisfaisante des instincts.

Cet idéal, on l'a deviné, est la règle d'or du christianisme: "Aime ton prochain comme toi-même". Si Freud comprend ce qui en fonde l'intention, soit la lutte contre la haine et la violence, il en récuse cependant l'efficacité au cours d'une critique détaillée dont nous pouvons retenir les points suivants, qui au fond se réfèrent tous à l'idéalisme de ce précepte.

- Méconnaissance de l'agressivité: bien souvent autrui "n'hésite pas à me nuire (...) pourvu qu'il y trouve un plaisir quelconque", et ce "d'autant plus sûrement qu'il se sent plus sûr de lui et me considère comme plus faible et sans défense" (MC 63).

- Méconnaissance des limites de l'amour: l'amour s'exerce spontanément envers des êtres qui nous paraissent le mériter pour quelque raison, il est bien difficile de s'efforcer d'aimer des inconnus. Freud admet cependant une exception: "si autrui a pour moi sans me connaître du respect et des ménagements, je suis alors tout prêt à lui rendre la pareille sans l'intervention d'aucun précepte". Il défendrait ainsi un principe de réciprocité: "Aime ton prochain comme il t'aime lui-même". Toutefois

¹Voir ci-dessus la citation de *Totem et Tabou*.

mes capacités d'amour réel étant limitées, aimer ces inconnus, pourrait par les devoirs que l'amour implique "léser les miens".

- Méconnaissance enfin du principe de l'intérêt individuel: "quel secours y trouverions-nous?" (MC 61).

Comme il le dit ailleurs (MC 93), on abuse des prescriptions éthiques quand on laisse entendre qu'elles sont adaptées à la réalité, au lieu de les poser plus clairement comme de hautes exigences, ardues à mettre en pratique, dans une réalité qui en diffère fortement. Supprimer cet abus serait pour Freud énoncer clairement: "C'est ainsi que les hommes devraient être pour trouver le bonheur et rendre heureux les autres, mais il faut prévoir qu'ils ne sont pas ainsi". Car le type d'éducation qu'il critique "ne se comporte pas autrement que si l'on s'avisait d'équiper des gens pour une expédition polaire avec des vêtements d'été et des cartes des lacs italiens".

Ces remarques imagées illustrent la vision que se fait Freud d'une éthique idéaliste. Il adhère à son objectif, à la fois égoïste et altruiste (bonheur personnel et bonheur des autres), mais il la récuse en tant qu'elle fait glisser l'ordre des exigences sur l'ordre des réalités. Ou encore qu'elle prend ses désirs pour des réalités, c'est-à-dire qu'elle en reste à des illusions. Car ces illusions ne sont pas seulement insatisfaisantes intellectuellement, elles apparaissent aussi à Freud comme dangereuses et, en conséquence de son pessimisme, le plus souvent douloureuses. Les jeunes gens qu'il évoque en effet, ne vont pas seulement s'égarer, ils auront bel et bien de sérieux problèmes d'adaptation du fait de la méconnaissance de la réalité lors du choix de leur équipement.

Mais l'auteur n'en reste pas aux seules critiques de l'éthique, ce qui serait inconséquent avec son projet de réforme, dès lors qu'il comprend et admet la nécessité d'une réglementation des rapports humains. Il défend des directions pour cette réforme, plutôt implicitement dans MC quoique cette dimension sous-tende tout l'ouvrage, mais plus explicitement dans *L'Avenir d'une illusion*. Nous allons tenter de définir ce que peut donc être cette position de Freud en ce qui concerne une éthique "souhaitable". Mais auparavant, résumons ce que nous ont appris les analyses précédentes quant à la situation de fait.

B. Analyse de l'éthique

Un certain nombre de nouveaux points sont en effet apparus par rapport à notre chapitre précédent, du fait de l'inscription de l'homme dans la culture. Ces points nous ont progressivement amenés à l'analyse explicite que fait Freud du précepte de base de l'éthique chrétienne. Mais les notions introduites nous fournissent des

éléments d'analyse du problème de l'éthique dans une plus grande généralité, ainsi que nous allons le résumer à présent en suivant les analyses freudiennes.

a) Recherche du bonheur dans la civilisation

L'individu n'a pas varié dans son objectif vital qui est la difficile recherche du bonheur, mais il a été amené à inscrire celle-ci dans une culture. Cette dernière lui est en effet plus favorable que l'état de nature et en ce sens présente un intérêt objectif pour lui. Cependant la culture ne constitue pas seulement un instrument utilisé par l'homme, elle obéit à une force irrationnelle qui n'est autre qu'Éros, pulsion ou principe, tendant au regroupement de la matière vivante. La dynamique propre de la culture crée ainsi en l'homme des tendances sociales qui s'ajoutent et parfois s'opposent à la recherche du bonheur.

b) Les pulsions

La constitution de l'individu elle non plus n'a pas varié par son inscription dans la culture. C'est toujours l'*homo natura* dont les pulsions ne disparaissent jamais. Soumises aux limitations de la culture elles transforment tout au plus leur mode d'expression. Freud distingue deux catégories de pulsions: les pulsions de vie (Éros) et celles de mort. Dans la culture, les premières s'expriment de préférence par des relations d'amour inhibé quant au but sexuel, et par des relations d'identification. Les secondes sont canalisées vers des objets tolérés, par exemple dans les guerres. Elles peuvent être aussi retournées contre soi, contribuant ainsi au malaise de la culpabilité morale.

L'expression des pulsions se trouve également transformée en profondeur, aboutissant à des caractères culturels, tels que la valorisation de l'ordre, des idéaux, ou des créations intellectuelles (sublimation).

c) Pulsions et éthique

Les pulsions ne sont ni bonnes, ni mauvaises en elles-mêmes. Elles dessinent de vastes et complexes réseaux dans l'homme et la culture, faits de conflits, équilibre, limitations, évolution, ... Comme la culture, par Éros, l'y pousse, et comme il lui semble de son intérêt, l'homme est amené à choisir Éros contre la mort (dans la première théorie freudienne le choix se fait pour les tendances sociales d'amour inhibé, de préférence aux tendances sexuelles égoïstes). A cet effet l'homme met en place l'éthique et en affirme la haute valeur.

Les éléments fournis par Freud, permettent de situer les bases de caractères essentiels de l'éthique *dans le réel*, celle-ci tentera ensuite de les accentuer. Nous regroupons ces éléments en trois catégories.

a) Éléments altruistes: ils sont basés sur l'existence de relations érotiques (inhibées) entre les membres d'une culture

b) Valeurs "élevées", idéaux: ils sont objets privilégiés pour des individus dont l'économie libidinale a été transformée de manière à s'orienter vers ceux-ci.

c) Intériorisation de l'éthique: une base constitutionnelle existe qui la rend possible.

Les deux premiers éléments apportent des réponses aux questions que nous nous posions au chapitre précédent.

En ce qui concerne "l'altruisme" en effet, terme que Freud emploie explicitement, nous constatons qu'il s'agit d'une tendance naturelle à l'instar de l'égoïsme. L'eudémonisme basé sur cette conception de l'homme ne contredit pas les tendances altruistes présentes dans l'éthique.

En ce qui concerne la hiérarchisation des valeurs, on peut estimer que certains individus au moins, sont conduits par la transformation de leur économie libidinale à donner davantage de valeur à certains comportements. On le voit, il s'agit là d'une assertion tautologique : c'est parce qu'on a changé soi-même que l'on préfère telle ou telle valeur à laquelle on est conduit, précisément par ce changement. Mais une question survient ici suite à ces deux "réponses". N'est-on pas en train de transgresser la frontière entre le domaine des faits et celui des valeurs et de *déduire* toute valeur de la nature psychologique de l'homme?

Il faut remarquer que Freud s'est bien gardé d'une telle déduction formelle. Il laisse toujours un certain domaine aux valeurs, extérieur au domaine des faits. Ceci se traduit chez lui par de fréquentes réassertions du fait qu'il ne veut pas porter de jugements de valeur ("tout jugement de valeur sur la civilisation humaine est bien loin de ma pensée" (MC 106)).

Il présente aussi une série de données dans l'interprétation desquelles il s'arrête avant cette déduction ultime. Quant à la modification des valeurs en rapport avec la sublimation, il écrit dans *Moïse et le monothéisme*: " il faut donc se contenter de constater un phénomène: le fait qu'au cours de l'évolution de l'humanité, la sensualité a progressivement été vaincue par la spiritualité et que tout progrès de cet ordre provoque chez les hommes un sentiment d'orgueil et de contentement de soi". Si l'on essaye d'en passer à une hiérarchie des valeurs, on se heurte à un "peut-être". "Peut-être l'homme attribue-t-il plus de prix à ce qui lui est le plus difficile à

atteindre et sa fierté tient-elle à un narcissisme accru par la conscience de la difficulté vaincue"¹.

Il ne s'agit là que d'exemples, mais ils sont révélateurs de la répugnance de Freud à rabattre complètement le plan des valeurs sur celui des faits.

Quand bien même, remarquons-le, ce rabattement serait effectué, il reste que la diversité des hommes et des situations, entraîne une infinité de valeurs et d'échelles de valeurs, comme on peut s'en rendre compte par l'observation de la réalité humaine. Ce n'est donc pas déduire les valeurs auxquelles chaque homme naturellement souscrira, que de déceler dans la nature, les tendances qui éclairent les orientations qui pourront être prises par l'éthique (ou les éthiques).

C. Visée de réforme de la société et de l'éthique

1) Justification et objectifs d'une réforme selon Freud

Essayons à présent de discerner les lignes directrices de l'éthique de Freud qui s'exprime dans *Malaise dans la civilisation* en rapport avec la culture. Une citation caractéristique nous permet de situer l'optique où il se place.

"Si nous reprochons à juste titre à notre civilisation de réaliser aussi insuffisamment un ordre idéal propre à nous rendre heureux -ce que pourtant nous exigeons d'elle- ainsi que de laisser subsister tant de souffrances vraisemblablement évitables; si d'autre part nous nous efforçons par une critique impitoyable, de découvrir les sources de son imperfection, nous ne faisons qu'exercer notre bon droit; et en cela nous ne déclarons pas ses ennemis. C'est également notre droit d'espérer d'elle, peu à peu, des changements susceptibles de satisfaire mieux à nos besoins et de la soustraire ainsi à ces critiques" (MC 69).

Reprenons les termes de cette prise de position car ils sont significatifs.

- "reproche": il s'agit d'un jugement éthique.
- "à juste titre": ce jugement est validé par Freud (il s'inclut bien dans le "nous").
- "ordre": la fonction première de la culture est une organisation de la nature.
- "à nous rendre heureux": c'est le but eudémoniste réaffirmé.
- "ce que nous exigeons d'elle": c'est la contrepartie que nous demandons en échange de la limitation des instincts.
- "souffrances vraisemblablement évitables": il s'agit d'une base importante de la critique, c'est à la condition que cette souffrance soit évitable que l'on peut justifier un espoir de changement qui ne soit pas illusoire.

¹P 159

- "critique": il ne s'agit pas seulement d'une analyse mais aussi d'une visée de réforme.
- "impitoyable": il ne faut pas céder sur notre juste exigence en raison d'autres motifs.
- "découvrir les sources": il ne s'agit pas de critiquer une forme particulière de civilisation, mais, pour se rendre plus efficace, de comprendre les causes générales du phénomène. Il s'agit d'une démarche d'inspiration scientifique, analogue à celle que la psychanalyse effectue pour les individus. Ici aussi on trouvera des "éléments premiers" soumis à une "économie".
- "bon droit": c'est le droit de l'individu qui juge la société. Le droit d'existence de celle-ci se fonde dans la caution de ses participants.
- "pas ses ennemis": il s'agit de réaffirmer la prééminence de la culture sur la nature. Être un homme "civilisé" n'est pas remis en cause.
- "droit d'espérer": sous la plume de Freud cette attente pourrait être différenciée d'une illusion (cf "souffrances évitables").
- "peu à peu", "mieux satisfaire": il y a ici la marque du réalisme dans l'exigence.

En étendant notre analyse à l'ensemble de l'ouvrage, nous dresserons la synthèse suivante. Par rapport au deuxième chapitre qui traitait du bonheur individuel, le but eudémoniste n'a pas varié. Tout est jugé à partir de ce but, et en tenant compte de l'adaptation à la réalité. Freud présente sa vision du bonheur souhaitable dans la moins mauvaise des civilisations possibles.

Mais l'aspect critique de sa pensée s'est renforcé. On peut trouver certains signes montrant qu'une des raisons en est, paradoxalement à première vue, qu'il tente par-là de sauver la culture de critiques encore plus graves. En effet, il est bien sensible au fait que la culture dans son ensemble fait l'objet de vives critiques. Il évoque dans ce sens: "cette civilisation dont la valeur dispensatrice de bonheur a été révoquée en doute" (MC 37). Ailleurs, il décrit les "classes si manifestement hostiles à la culture" dont font partie la majorité des individus de "toutes les civilisations actuelles"¹.

Dans ce contexte dramatisé, il s'agit pour lui de reformuler les critiques légitimes que l'on peut émettre à la civilisation, mais étant entendu qu'il faut la préserver ("nous ne nous déclarons pas ses ennemis"). Freud semble percevoir un risque pour la culture d'être sérieusement menacée par l'hostilité qu'elle suscite. On aboutirait par-là, comme il tente de le montrer, à une situation pire encore, selon sa conception du bonheur.

¹ *L'Avenir d'une illusion*, p 18

C'est que le problème que pose la culture au bonheur individuel est souligné à l'extrême dans MC. "C'est l'un des problèmes dont dépend le destin de l'humanité que de savoir si l'équilibre entre les revendications de l'individu et les exigences culturelles de la collectivité (...) est réalisable au moyen d'une certaine forme de civilisation, ou bien si au contraire ce conflit est insoluble" (MC 45). Et dans *L'avenir d'une illusion*, cette question angoissante surgit également "la question décisive est celle-ci : réussira-t-on, et jusqu'à quel point, à diminuer le fardeau qu'est le sacrifice de leurs instincts et qui est imposé aux hommes, à réconcilier les hommes avec les sacrifices qui demeurent nécessaires et à les dédommager de ceux-ci"¹. C'est pour tenter de résoudre ces questions qu'il faut découvrir les sources de ces phénomènes, les causes dernières.

De plus, si l'équilibre recherché est déjà précaire par sa nature même, il est menacé par un facteur supplémentaire : c'est que la plus grande partie des participants à une civilisation ne jouissent que très peu en retour de leurs sacrifices des bienfaits de celle-ci, c'est pourquoi les classes auxquelles ils appartiennent, deviennent naturellement "hostiles à la culture". "Inutile de dire qu'une civilisation qui laisse insatisfait un aussi grand nombre de ses participants et les conduit à la rébellion n'a aucune perspective de se maintenir de façon durable et ne le mérite pas"². Nous retrouvons-là la menace pour la survie de la culture, mais il s'y ajoute avec les derniers mots, quelque chose d'une exigence de justice. Nous allons y revenir.

A partir de son analyse de la situation, les propositions de Freud vont dans deux directions complémentaires. D'une part, supprimer ce qu'il est possible de souffrances évitables; d'autre part, pour le solde inévitable, ce "fardeau," les répartir le plus équitablement possible. Supprimer les souffrances évitables sera une conséquence d'une connaissance et d'une adaptation à la réalité. Freud est fidèle ici à ses principes. Cette adaptation comprend un aménagement de la réalité, y compris le cas échéant de l'ordre social. "Il me semble hors de doute aussi qu'un changement réel de l'attitude des hommes à l'égard de la propriété sera ici plus efficace que n'importe quel commandement éthique (MC 105).

La répartition souhaitable des sacrifices et des avantages de la culture quant à elle, est orientée par un modèle économique. Ce modèle se montre à deux niveaux. D'une part, comme on l'a vu, la culture *dans son ensemble* doit assurer cette compensation. Mais d'autre part, il s'agit d'un équilibre économique à réaliser de

¹ *Id.*, p 10

² *Id.*, p 18

manière équitable *pour chacun* des participants. L'équilibre approprié doit pouvoir "assurer le bonheur de tous" (MC 45).

2) Idéal de justice

De cette dernière conception se dégage un idéal de justice qui apparaît chez Freud dans plusieurs remarques : une société injuste ne mérite pas de se maintenir, le "bonheur de tous", les restrictions trop uniformes d'Éros lèsent le plaisir d'individus qui n'ont pas une constitution "normale", etc...

Or, cet idéal de justice apparaît comme un a priori chez Freud. Il s'agit d'un idéal qu'il a intériorisé, mais qu'il ne se préoccupe pas de fonder philosophiquement ou psychologiquement¹. Certes, il y a l'altruisme, qui est une caractéristique de l'homme civilisé, mais ni l'altruisme, ni l'amour n'impliquent automatiquement la justice. Chez Freud, l'idéal de justice est une évidence. Qui plus est, il reformule, toujours comme une évidence, cet idéal à sa manière. La justice devient une répartition équitable des gains et des coûts en plaisir chez chacun.

Si l'on voit bien la cohérence de cette définition avec ses conceptions, c'est également un point par lequel celles-ci montrent certaines de leurs limites. Car si l'on veut appliquer une telle exigence, on se trouvera vite devant des difficultés dues à l'infinie complexité par laquelle chaque individu réalise pour lui-même l'équilibre en question.

Il manque peut-être chez Freud, une dimension universalisante de régulation de l'éthique. Elle manque dans son fondement: il semble considérer que ce point n'est pas de son ressort, c'est un donné sous forme d'idéal, préalable à sa critique. Elle manque aussi dans son application. On pourrait d'ailleurs précisément tirer de sa propre analyse, des éléments qui mettent en évidence la difficulté de mesurer, de juger tous les hommes à la même aune. Son argumentation tend en effet à montrer que les catégories rigides sont injustes, car inadaptées à l'individualité de chacun (c'est le cas par exemple pour la "grave injustice" qu'entraîne une morale sexuelle normalisée). Or, la redéfinition d'une justice tenant compte des spécificités individuelles paraît singulièrement difficile à mettre en œuvre.

Dès lors, nous pouvons nous interroger sur la notion de justice telle que Freud la défend, à la fois dans son fondement, dans sa définition et dans son application. Placer son fondement dans une "exigence culturelle" est de l'ordre de la tautologie,

¹Le seul fondement, minimal, de cette notion est de dire que lors de l'organisation en culture par opposition à l'état de nature, "la jouissance de cette communauté en tant que "Droit" s'oppose alors à celle de l'individu, flétrie du nom de force brutale"(MC 44). "Ainsi donc la prochaine exigence culturelle est celle de la justice, soit l'assurance que l'ordre légal désormais établi ne sera jamais violé au profit d'un seul". On constate cependant que l'idéal de justice qui sous-tend certaines critiques de Freud va bien au-delà de cette origine.

mais les éléments dont nous disposons ne nous fournissent pas d'autre voie. Sa définition: serait juste une société idéale où tous les hommes seraient également heureux. On conçoit immédiatement l'insurmontable difficulté de la mesure d'un tel critère. Quant à son application, les difficultés surgissent déjà de sa définition et augmenteront démesurément de son épreuve à la réalité.

Freud n'aborde pas directement ces difficultés car il en reste au niveau des principes en cette matière. C'est sans doute là, en effet, que sa conception peut se soutenir (si l'on exclut le problème du fondement). Cette conception peut nous fournir en effet un idéal régulateur de la justice, étant entendu que sa mise en œuvre demandera un exercice considérable, infini, de la raison pratique.

Le fondateur de la psychanalyse donne cependant des indications claires, au moins dans un ouvrage, sur le type d'éthique souhaitable, par laquelle il estime pouvoir se rapprocher de ses objectifs. C'est ce point que nous allons étudier à présent.

3) Éthique et raison

Dans *L'avenir d'une illusion*, ouvrage antérieur de trois ans à MC (1927, 1930), et qui débute par des analyses similaires de la culture, on peut trouver les bases d'un véritable "plaidoyer en faveur de la base purement rationnelle des prescriptions culturelles, c'est-à-dire de leur réduction à la nécessité sociale"¹. Nous allons en reprendre les éléments principaux. Ils nous montrent un Freud éminemment polémique, qui affirme clairement des valeurs éthiques, et qui défend les moyens de les réaliser.

La polémique se tient avec un défenseur fictif de la religion et l'objet de l'ouvrage est de démontrer la supériorité de la science sur cette "illusion". Il s'agit d'une supériorité intellectuelle, mais aussi pour une grande part d'une supériorité dans la poursuite de buts éthiques. En effet la science et la primauté de la raison, dont Freud se fait l'ardent défenseur, se donne "les mêmes buts que ceux que votre Dieu doit vous faire atteindre: la fraternité humaine et la diminution de la souffrance"². Ces buts apparaissent ici sans autre justification, mais nos analyses antérieures nous ont déjà permis de les rencontrer. Outre ces buts, ce que l'auteur affirme ici c'est la possibilité de fonder l'éthique sur des bases rationnelles, à partir de leur nécessité sociale. Les prescriptions culturelles "ont été créées bien moins pour maîtriser (les hommes) que dans leur propre intérêt"³. Il ne prouve cependant pas ces assertions

¹*L'avenir d'une illusion*, p 59. Toutes les citations qui suivent sont tirées de cet ouvrage.

²p 77

³p 59

de manière détaillée, mais se contente de donner l'exemple de l'interdiction du meurtre.

Or la religion, qui défend une éthique "d'origine sacrée", que l'on ne peut remettre en question, a montré selon Freud son échec "à rendre heureux la majorité des hommes". Freud ajoute même, et c'est un argument qui vaut d'être remarqué, que sans cet échec "il ne viendrait à l'idée de personne d'aspirer à un changement dans l'état actuel des choses"¹. Cet argument réaffirme donc le but eudémoniste de la démarche. Curieusement, du moins pris isolément, il semble *faire passer l'idéal de vérité après l'idéal d'efficacité pour le bonheur*. En effet, il suppose que si la religion, se révélait efficace à rendre heureux les hommes, Freud ne lui ferait pas d'objection sur le caractère illusoire de sa conception de l'éthique. Ce n'est donc pas d'abord parce que la religion est illusoire, mais parce qu'elle est inadaptée, qu'elle se trouve contestée par un Freud ici thérapeute avant d'être scientifique. Cependant il va démontrer à suffisance dans son ouvrage que pour lui ces deux démarches sont indissolubles.

Outre l'échec signalé, la religion aurait également échoué à rendre les hommes "plus moraux": "de tous temps l'immoralité a trouvé dans la religion autant de soutien que la moralité"². L'emploi de cet argument dénote le fait que Freud adhère à un idéal de moralité.

Enfin, et ceci découle des deux premiers échecs, la religion n'a pu empêcher l'hostilité de nombreuses personnes envers la culture.

Il est donc permis, estime le psychanalyste, de proposer une autre voie à l'homme: ce seront la raison et la science. Nombreux sont en effet leurs atouts qui, sous la plume de Freud, conduisent à une éthique plus apte à susciter l'adhésion, plus solide, plus adaptée à la réalité, plus prometteuse, et enfin satisfaisant son idéal de maturité humaine³.

L'adhésion viendra du fait que l'"on peut réclamer de tous les hommes qu'ils se servent du don qu'ils possèdent, de la raison"⁴, alors que la foi n'appartient qu'à certains d'entre eux. Tout homme est donc potentiellement sensible aux arguments rationnels en faveur de l'éthique, et s'il est convaincu, aura envers elle "une attitude

¹P 53

²P 54

³Voir les points communs qu'ont ces conceptions avec celles de la philosophie des Lumières, dans l'ouvrage de M. Ansart-Dourlen, *Freud et les Lumières*. Ces analogies n'étaient d'ailleurs pas passées inaperçues d'un interlocuteur de Freud à qui on peut estimer que s'adressait en partie son ouvrage: le pasteur Pfister (Cf. *Freud et la religion*, R. Jaccard, in *Histoire de la psychanalyse*). Celui-ci fait remarquer à Freud qu'il emploie dans *L'avenir d'une illusion* comme substitut de religion, la pensée des Lumières "orgueilleusement revue et modernisée" (*Ibid.*, 240). Pour la petite histoire, signalons que Pfister publia un an plus tard un ouvrage intitulé *L'illusion d'un avenir*.

⁴P 39

plus amicale"¹. Dès lors, on peut s'attendre à davantage d'adhésion et moins d'hostilité envers ses prescriptions. Pour des raisons semblables, la base rationnelle de l'éthique est plus solide que sa base religieuse. En effet que se passerait-il si la foi, ou la croyance venaient à cesser, "si l'on apprend maintenant qu'il n'y a pas de bon Dieu"²?

L'adaptation à la réalité est quant à elle, nous le savons, un maître mot du penseur viennois et cela au titre même de la recherche du bonheur restreint qu'il nous est permis d'espérer. Les prescriptions éthiques ne peuvent, pour des raisons identiques, échapper à cet impératif. Or comment revoir dans ce sens une éthique sacrée, considérée comme immuable? Au contraire, des bases rationnelles, une reconnaissance de leur statut de création par l'homme, la rendent accessible, en droit et en pratique, à la critique par la raison. Freud prévoit qu'une "révision générale de ses prescriptions impliquera la suppression de beaucoup d'entre elles. On ne peut guère le regretter. Le problème qui nous est posé, et qui est comment réconcilier les hommes avec la civilisation, sera par-là résolu dans une très large part"³. Par ces remarques, l'auteur témoigne de sa motivation. Le problème qu'il se pose n'est pas seulement celui d'une description correcte: c'est un problème de thérapie. La situation est similaire à l'ouvrage que nous commentons et où il entend le *malaise* comme n'appelant pas seulement des commentaires, mais aussi des remèdes.

Ce que dénote en outre la remarque, c'est le rôle important que paraît avoir dans ce sens une réforme de l'éthique. L'adaptation à la réalité sera étayée par une transformation de celle-ci, grâce à la raison et à la science. C'est que la science possède "un point d'appui solide" qui fait défaut à la religion: par la connaissance qu'elle fournit de la réalité, elle nous permet "d'augmenter notre puissance et de mieux organiser notre vie"⁴. En d'autres termes, elle est plus prometteuse quant aux progrès qu'elle apportera aux satisfactions de la vie humaine, que la religion dont Freud craint l'inefficacité, conséquence de son savoir illusoire.

Enfin "la primauté de l'intellect" est un idéal psychologique. Certes, au début "l'humanité ne pouvait réaliser les renoncements aux instincts indispensables à la vie en commun des hommes qu'en vertu de forces purement affectives"⁵. Mais, de manière analogue à l'évolution d'un enfant qui devient adulte, elle doit progressivement se reposer davantage sur la raison. Ou encore, pour faire une autre comparaison, "l'heure a sans doute sonné de remplacer -ainsi que dans le traitement

¹P 59

²P 56

³P 63

⁴P 78

⁵P 61

analytique des névrosés- les conséquences du refoulement par les conséquences du travail mental rationnel"¹. On reconnaît ici l'application de l'impératif de la psychanalyse: "*Wo Es war soll Ich werden*". C'est qu'au niveau des idéaux culturels, "nous sommes arrivés à la conviction qu'il vaut mieux s'abstenir de semblables déguisements symboliques de la vérité".

On pourrait s'étonner d'une telle confiance mise dans la raison, chez celui qui a plutôt insisté sur la force de la part irrationnelle de l'homme. Freud ne manque d'ailleurs pas de mettre précisément cette objection dans la bouche de son détracteur fictif, qui lui retourne dès lors sa propre accusation d'"illusion". Mais là non plus, il n'est pas à court d'arguments. Tout d'abord, il ne fait là, dit-il, qu'une proposition. Elle vaut selon lui d'être tentée, vu le mauvais état de la situation actuelle. On ne peut au départ en prédire l'issue: elle implique un type d'éducation différent de l'éducation religieuse, et qui n'a pas été jusqu'ici suffisamment expérimenté pour pouvoir conclure. "Ces connaissances, acquises grâce à la psychologie individuelle, sont peut-être insuffisantes, leur transposition au genre humain est peut-être injustifiée, l'optimisme est peut-être ici dénué de fondement"², mais en regard de la religion la science est encore bien jeune et n'a pas encore montré tous ses pouvoirs. Et l'optimisme découle du fait, que la voix de la raison est peut-être "basse, mais elle ne s'arrête point qu'on ne l'ait entendue"³.

On remarquera que nulle part Freud ne prouve que ce règne de la raison soit possible, comme il ne prouve d'ailleurs pas davantage qu'il soit réellement possible de déduire rationnellement toute l'éthique de sa nécessité sociale. Il s'agit véritablement d'un idéal de Freud, celui du "Dieu Logos"⁴. "Puisse un jour l'intellect -l'esprit scientifique, la raison- accéder à la dictature dans la vie psychique des humains ! tel est notre vœu le plus ardent". Il ajoute immédiatement cependant, et cela rétablit un certain équilibre vu ce que nous ont appris les découvertes de la psychanalyse: "La raison - sa nature même nous en est garante - ne manquera pas de donner aux sentiments humains et à tout ce qu'ils déterminent la place qui leur est due"⁵. On voit ainsi la direction que souhaite montrer Freud à l'évolution de la pensée et de la psychologie humaine.

Cependant en ce qui concerne les modalités, Freud est bien conscient qu'un long travail d'éducation aussi bien d'ailleurs que de définition reste à faire. Quelle serait en effet cette part laissée aux sentiments, sous le règne absolu de la raison? C'est une

¹P 62

²P 76

³P 77

⁴P 77

⁵*D'une conception de l'univers, in Nouvelles conférences de psychanalyse, p 227*

question que nous pouvons nous poser sur le plan de la vie psychologique de l'homme. Une autre question concerne le type de vérité que la raison rendrait accessible une fois qu'elle aurait dissous les divers "déguisements symboliques" que posent d'ordinaire les hommes sur la vérité.

Nous sommes ainsi ramenés aux considérations de notre chapitre II, concernant le rapport de la vérité et de la réalité. Rappelons-nous à ce sujet que Freud définissait la vérité par un critère de "concordance avec le monde extérieur"¹. Il était cependant parfaitement conscient de ce que la vérité nous parvient à travers le "cadre particulier de notre organisation"². Mais nous pouvons à présent nous interroger sur ce que pourrait être une éthique, comme d'ailleurs tout corps de pensée, qui échapperait à tout "déguisement symbolique". Nous voyons d'ailleurs Freud lui-même décrire des phénomènes humains via des concepts métapsychologiques dont il élève certains, métaphoriquement, au statut de "dieux".

Cette interrogation, on l'a compris, n'est qu'une illustration du fait fondamental de l'inscription du sens dans un cadre, inéliminable pour l'être humain, -et que l'on pourrait appeler "symbolique"³.

D. Hobbes et l'utilitarisme: comparaisons avec Freud

1) Freud et Hobbes

Nous allons à présent tenter de rapprocher la vision de Freud sur l'entrée originiaire en société par rapport à l'état de nature, de celle d'un pôle important de référence en ce qui concerne la philosophie politique: Thomas Hobbes. Nous observerons une convergence à la base de cette conception chez les deux penseurs, mais la description de l'homme et de la culture issue de la psychanalyse introduisent une série d'éléments que nous nous attacherons à synthétiser, en regard du modèle de Hobbes⁴.

¹*Id.*, p 232

²*L'avenir d'une illusion*, p 80

³Voir par exemple à ce sujet, les travaux de M. Richir sur le rapport entre "institution symbolique de sens" et phénoménalité pure. Ce dernier aspect se réfère à la "part" des phénomènes perçus, mais non intégrés dans la "part" d'un cadre, en partie arbitraire, qui leur donne sens. Ces deux "parts" sont en réalité indissociables, mais ce modèle permet de penser l'élaboration et la validité de la connaissance, à partir du donné immédiat de la phénoménalité d'une part (référence à Husserl), et du cadre inhérent au langage, à la culture, à l'esprit, d'autre part. Cf. Cours de *Théorie de la connaissance et philosophie des sciences*, ULB, 1986-87, Lic. en Philosophie.

⁴Le rapprochement entre Freud et Hobbes a déjà été remarqué et étudié par des commentateurs. Cf.: J Roy, *Freud et Hobbes*, auquel nous empruntons certains éléments. G. Raullet, dans *Freud et l'économie politique* (in *Histoire de la psychanalyse, t D*), fait également ce rapprochement en citant M&D. Weinstein, *Freud et le problème de l'ordre social ou le retour à Hobbes*. Cf. aussi, Wallace et Rieff dans les ouvrages cités en bibliographie.

Rappelons tout d'abord brièvement l'essentiel des conceptions de ce dernier sur le sujet qui nous occupe. Le penseur matérialiste anglais, bien avant le viennois, et dans la lignée d'Épicure, considère que les désirs sous-tendent les pensées. "Les pensées sont comme les éclaireurs et les espions des désirs, rôdant de tout côté pour trouver le chemin des choses désirées"¹. Cette conception que se fait Hobbes de la pensée humaine l'incite à chercher à fonder une politique sur "les inclinations naturelles de l'humanité"², c'est-à-dire, en deçà des idéologies qu'il voit dramatiquement s'affronter à son époque.

Le désir de l'homme implique pour Hobbes une volonté de puissance, instrument de sa réalisation. Or les manifestations de cette volonté de puissance constituent une menace réelle pour l'existence des autres hommes: l'homme est un loup pour l'homme. Si l'être humain raisonne, il se rend compte qu'il a intérêt, tout bien pesé, à limiter ces manifestations dangereuses de la force, par une autorité qui en retour, lui décernera comme première garantie celle de la vie. L'organisation de la société acquiert ainsi sa légitimité des services qu'elle rend au bonheur personnel. Elle fournit un cadre protecteur à l'intérieur duquel l'homme reste libre -moyennant bien sûr le respect de cette autorité- de rechercher son bonheur personnel, qui peut être différent d'un individu à l'autre.

On le voit, cette conception présente des analogies importantes avec une partie des conceptions de Freud au sujet du rapport de l'homme à la culture. Nous allons cependant mettre en relief les différences.

Pour Hobbes comme pour Freud le discours ainsi tenu soutient la légitimité de l'existence d'une organisation sociale. Mais Hobbes est essentiellement préoccupé de la rationalité de ce fondement de la légitimité du pouvoir, allant jusqu'à voir dans la famille une "*parvem civitatem*", une petite cité. Le problème que se pose Freud est bien plutôt de diagnostiquer l'équilibre optimal, ou le moins mauvais, entre le gain et la perte de satisfactions pulsionnelles, résultant de l'entrée en culture. Freud considère le "contrat" social comme donné, il ne le traite que rapidement. Il part donc en cette matière du point où Hobbes arrive. Le problème de Freud serait plutôt au-delà: quelles seront les répercussions dans l'organisation interne de l'homme de cette entrée en culture et dès lors comment s'y adapter au mieux. Ce problème-là paraît pressant pour la psychanalyse qui a pu observer ses répercussions sur les individus. En revanche il est peu important pour le philosophe politique, qui voit les avantages d'une loi commune sans s'attarder sur ses conséquences au point de vue psychologique.

¹*Leviathan*, cité par J. Roy, p 28

²*Id.*, p 87

Par rapport à l'approche de Hobbes, où la description des "inclinations naturelles de l'homme" est sans doute plus limitée et la part du raisonnement plus grande, Freud étudie donc plus dans le détail également les rapports effectifs entre les êtres humains en relation. Dès lors, à l'inverse de Hobbes qui voyait en la famille "une petite cité", Freud verrait plutôt dans la cité une grande famille, ainsi qu'il ressort de ses analyses de l'Armée et de l'Église.

Pour ce qui est de l'intérêt qu'a l'homme à vivre dans une société plutôt que dans l'état de nature, il y a chez Freud, nous l'avons vu une sorte de double langage. D'une part il affirme cet intérêt, à l'instar de Hobbes. Mais d'autre part, il montre qu'en réalité, ce n'est pas l'intérêt qui est le véritable moteur des liens sociaux. Nous avons essayé ainsi de relever que la prise en compte de liens affectifs positifs, permettait d'éclairer l'aspect altruiste de l'éthique. Plus fondamentalement encore, ce sont deux grands principes -vie et mort- qui président en dernière analyse à la destinée de l'homme et de la culture. Ce qui pourrait manquer dès lors chez Freud sur ces questions, c'est une réflexion sur la formation et la validité de corps de pensée à partir de telles situations irrationnelles: où se situe ce discours sur l'intérêt bien compris si les choses ne se passent pas véritablement de la sorte?

Dans le même ordre d'idée, on ne trouve pas chez Freud nous l'avons vu, de fondement de l'idéal de justice, tandis que Hobbes tient pour sa part le pouvoir qu'a chacun de tuer autrui, comme le fondement de l'égalité entre les sujets d'un état.

On pourrait également faire remarquer que cette possibilité d'agression par autrui, dont l'importance est déterminante pour la réglementation des rapports humains dans les deux modèles, est conçue différemment chez l'un et l'autre penseur. Si chez Hobbes, l'agressivité envers autrui est une sorte d'accident car elle ne s'exerce que dans la mesure où autrui s'oppose à notre désir, chez Freud, elle insiste pour s'exprimer par le simple fait qu'elle existe. De plus, elle peut procurer plaisir et angoisse par elle-même. Avec l'agressivité comme pulsion autonome, l'ennemi pour l'homme, le "loup", se voit placé également à l'intérieur de l'homme: la situation est plus défavorable au bonheur qu'elle ne l'était chez Hobbes.

La fragmentation de l'homme en tendances opposées fait partie d'un modèle plus général où l'homme n'est plus envisagé "comme une unité, mais comme un jeu d'oppositions", si bien que, comme le remarque P Roazen¹, Freud s'écarte par-là de la tradition libérale (au sens anglo-saxon du terme). Dans ce "jeu d'oppositions" s'inscrit une autorité interne à l'homme, grâce au Surmoi, l'"espion de la culture" selon les termes de Freud². Le Surmoi se différencie de l'autorité au sens de Hobbes,

¹P. Roazen: *La pensée politique et sociale de Freud*, p 102

²Cité par Roazen, *Op. cit.*, p 85

non seulement parce que son autorité est interne plutôt qu'externe, mais aussi parce qu'elle n'a pas la rationalité que le philosophe anglais veut donner à une autorité légitime. Nous retrouvons ici la différence entre une dimension rationnelle et une dimension factuelle, déjà évoquée ci-dessus.

2) Freud et l'utilitarisme

Si l'on peut donc rapprocher dans une certaine mesure Freud et Hobbes en ce qui concerne la formation d'une société par opposition à l'état de nature, il est également possible de comparer la conception des fondements de l'organisation culturelle en rapport avec le notion d'utilité, entre le fondateur de la psychanalyse et le courant de l'utilitarisme du XIX^e siècle. Ce rapprochement se situe dans la lignée directe de notre comparaison précédente puisque "le principe d'utilité joue un rôle important chez Hobbes (qui fut avec Locke l'initiateur de l'utilitarisme anglais)"¹. De plus, et ceci nous renvoie à notre chapitre précédent, Dupréel voit dans l'utilitarisme, "la forme moderne de l'eudémonisme", (Bentham) "couronne l'eudémonisme classique dont Hobbes (est) déjà(un) représentant"².

Une remarque s'impose cependant d'emblée pour limiter l'emploi du terme *utilitarisme*. En effet, on peut observer que toute règle morale peut toujours être conçue comme ayant une utilité quelconque, fut-ce, simplement de "faire le bien". L'utilitarisme pour sa part affirme que les règles morales sont utiles en ce sens "qu'elles sont en fin de compte avantageuses à *celui qui les observe*, et que c'est proprement cela qui fonde leur valeur ou la raison de les observer". Pour cela, il postule le principe de l'identité des intérêts, c'est-à-dire "l'identité de l'intérêt général et de l'intérêt particulier"³. Si cette identité était réalisée, on comprendrait en effet, d'après ces principes, que "la véritable formule de la conduite morale est que l'honnête homme recherche le plus grand bonheur du plus grand nombre"⁴. Dupréel note également qu'"à la fin du XVIII^e siècle, le principe de l'identité des intérêts est devenu l'une des grandes idées dont s'inspirent économistes, théoriciens du droit et de la politique(...) Ce principe, à travers plus d'un avatar a conduit les esprits vers le libéralisme et la démocratie"⁵.

a) Jeremy Bentham

¹G. Raulet, *Freud et l'économie politique*, in *Histoire de la psychanalyse*, p 118.

²*Traité de Morale*, tI, p 53

³*Id.*, p 64

⁴*Id.*, p 53

⁵*Id.*, p 53

J. Bentham (1748-1832), est considéré comme le théoricien de l'utilitarisme. Selon lui l'homme veut toujours son propre bonheur et ne désire absolument que cela"¹. Comme chez Épicure, le bonheur est mesuré en termes de plaisir. Mais Bentham va élaborer une stricte "arithmétique des plaisirs", qui permet, tout théoriquement, de calculer quel plaisir l'emporte sur un autre. Les quatre critères de calcul en sont dans l'ordre: l'intensité, la durée, la certitude et la proximité. Il s'y ajoute trois conditions supplémentaires, fécondité, pureté et étendue des plaisirs.

Cette arithmétique devait servir à déduire les règles d'organisation sociales les plus avantageuses au bonheur de tous. Or, l'homme n'étant motivé que par les conséquences d'un acte en terme de bonheur personnel, il importe que le bonheur de chacun soit lié au bonheur de tous. C'est déjà le cas dans une certaine mesure, mais la morale utilitariste vise à augmenter cette harmonie. C'est pourquoi Bentham était un réformateur, qui visait un idéal d'organisation sociale -judiciaire en particulier- tel que l'intérêt individuel coïncidât du mieux possible avec l'intérêt général.

Dès lors, l'idéal traditionnel d'altruisme désintéressé, que Bentham faisait "rentrer dans la catégorie des forces obscures et donc sujettes à caution"² deviendrait inutile. L'eudémonisme mènerait par la même route au bonheur de chacun et à celui de tous.

b) John Stuart Mill

J. S. Mill (1806-1873), souhaite continuer en morale l'œuvre de Bentham. Pour lui également "la recherche du bonheur est le moteur indéfectible de toute conduite humaine"³ et l'honnête homme cherche le bonheur de tous. Il se différencie de son prédécesseur notamment par deux conceptions: la réalité des sentiments altruistes et l'importance donnée à la qualité des plaisirs

En effet, pour ce philosophe anglais, "avec les psychologues du siècle précédent⁴, il faut reconnaître comme un fait que nous avons des sentiments de sympathie et que nous sommes capables d'un attachement désintéressé pour le bien". Ces tendances ne sont pas innées mais ont été peu à peu acquises lors du développement progressif de la société. Pour les caractériser, Mill adopte le mot d'altruisme,

¹*Id.*, 52

²C. Smith, *John Stuart Mill*, p 7

³E. Dupréel, *Traité de Morale*, tI, p 194

⁴Dupréel fait notamment allusion à D. Hume, "eudémoniste utilitaire" et "naturaliste psychologue", et à A. Smith, célèbre par ses travaux d'économie, qui a écrit en 1759, une *Théorie des sentiment moraux*; *Op. cité*, pp 142-143.

emprunté à Auguste Comte dont il a subi l'influence. Les tendances altruistes ont été renforcées par l'éducation, qui a encouragé les modes d'agir utiles à la collectivité.

Le développement culturel a également modifié la recherche des plaisirs chez l'homme, de telle sorte qu'il en vienne progressivement "à jouir davantage de la qualité des sentiments que de leur intensité brute, idée que l'on a résumé en cette phrase d'école: Mieux vaut Socrate mécontent qu'un porceau satisfait"¹. Par ailleurs, il n'y a plus d'arithmétique des plaisirs chez Mill.

c) Freud et l'utilitarisme

Nous retrouvons dans les éléments de MC développés dans ce chapitre, plusieurs orientations de base communes à Freud et à Bentham, et encore davantage à Freud et à Mill. Ce dernier ayant été traduit par Freud, nous sommes en présence d'un des rares philosophes lus par Freud avec certitude. De plus, nous apprenons par Eric Fromm que Freud "l'admirait"². Bien que Freud ne le cite pas, il apparaît tout-à-fait vraisemblable que sur les points que nous signalons ici, il ait subi son influence.

On a pu remarquer que Freud "souscrit globalement aux thèses de l'économie politique utilitariste et qu'il en partage du reste la méthodologie: celle de la science mathématique et de la physique"³. Que l'homme recherche le bonheur comme le but qu'il fixe à sa vie, que le bien-être général soit utile au bonheur individuel, qu'il faille optimiser économiquement les plaisirs et les peines, individuellement et socialement, et enfin que dans ce but il soit souhaitable de réformer certaines règles d'organisation sociale, tout cela pourrait s'accorder chez Freud avec des thèses similaires chez Bentham.

Quant à la modification de la conscience vers des sentiments que Freud, lui aussi appelle altruistes, ils résultent chez lui d'une modification de l'économie libidinale de l'homme dans la culture, renforcée par l'éducation. Comme chez Mill, ces sentiments s'ajoutent à l'utilité du travail en commun pour assurer la cohésion sociale. De plus, pour Freud, une modification de l'économie libidinale porte certains hommes vers des plaisirs de qualité plus "élevée"⁴.

Bien qu'il y ait donc des perspectives communes entre Freud et l'utilitarisme, il faut montrer également les distances, nettes, avec ce courant.

¹*Id.*, p 196

²G. Raulet, *Freud et l'économie politique*, in *Histoire de la psychanalyse*, t I, p 129

³*Id.*, p 135

⁴Nous avons signalé précédemment l'emploi de ce terme chez Freud par analogie avec Mill.

Vis-à-vis de Bentham d'abord, si Freud reconnaît que dans une certaine mesure le bien général soit la condition du bien de chacun (dans la mesure surtout où une société est plus bénéfique au bonheur de chacun que l'état de nature), il est trop réaliste pour espérer faire coïncider pratiquement intérêt individuel et collectif. Il souligne même un antagonisme inéliminable entre eux. Si d'autre part, il livre, de la façon que nous avons résumée, la version psychanalytique du calcul des plaisirs ou de la recherche du bonheur, l'irrationalité et le manque de contrôle sur les désirs, que nous avons signalés lors de notre comparaison avec Épicure, sont ici également de mise. De plus, avec sa théorie de l'intériorisation morale, Freud admet et explique l'influence prépondérante de motifs intérieurs à des conduites morales (culpabilité, satisfaction narcissique) alors que Bentham voudrait éliminer cette classe de motifs.

Plus proche de Mill, on l'a vu, se trouve Freud. Cependant, par des notions issues de son étude de l'inconscient, il se montre moins idéaliste que le philosophe anglais. Ce que Mill appelle un "attachement désintéressé au bien" est analysé chez Freud en termes de rapports entre le Moi, le Surmoi et l'Idéal du Moi. L'attachement n'est pas désintéressé, il se traduit par une satisfaction narcissique. Le Bien n'existe pas en tant que tel, il n'y a que des contenus d'exigences. Nous reviendrons sur ces points dans le chapitre suivant. N'oublions pas non plus que Freud admet la pulsion de mort comme tendance autonome, ce qui a des conséquences importantes sur l'éthique, alors qu'il n'y a rien de semblable chez Mill (ni chez Bentham).

Enfin, à la différence des deux penseurs cités, Freud n'est pas vraiment un moraliste naturaliste. Comme nous avons tenté de le montrer, il ne déduit pas réellement la morale à partir de faits (passage du domaine des faits à celui des valeurs). La critique, en effet qui sera toujours portée envers de telles déductions est la suivante: si l'on peut admettre que des sentiments moraux soient issus de notre nature, d'où vient que ceux-ci soient considérés comme souhaitables par rapport à d'autres sentiments "naturels"? Utilité, altruisme, satisfaction narcissique, culpabilité, tout cela éclaire le problème, mais ne suffit jamais chez Freud à démontrer la valeur de la valeur.

CHAPITRE VI: L'INTERIORISATION MORALE

A. Surmoi et intériorisation morale

1) Genèse du Surmoi

C'est dans *Le Moi et le Ca*, que Freud définit une instance psychique qu'il nomme Surmoi. Très brièvement, on peut dire que le Ca, partie pulsionnelle du psychisme acquiert par identification des traits d'objets d'amour extérieurs. Ces traits se présentent alors comme objets d'amour intériorisés pour le Moi, ce qui contribue à son indépendance par rapport au monde extérieur. De la sorte, le Surmoi acquiert de l'importance, car il "est la première identification qui se soit produite tant que le Moi était encore faible, et deuxièmement il est "l'héritier du complexe d'Œdipe" et a donc introduit dans le Moi des objets de la plus haute importance"¹.

Il est "l'héritier du complexe d'Œdipe", en ce sens que "l'enfant, renonçant à la satisfaction de ses désirs œdipiens frappés d'interdit, transforme son investissement sur les parents en identification aux parents"². Il se voit ensuite "enrichi, selon Freud, par les apports ultérieurs des exigences sociales et culturelles, éducation, religion, moralité"³.

Dans *Le Moi et le Ca*, la notion de Surmoi "englobe les fonctions d'interdiction et d'idéal". Mais, dans d'autres textes, l'idéal du Moi, que nous avons déjà rencontré dans notre travail, tend à se différencier du Surmoi qui lui "incarne une loi et interdit qu'on la transgresse"⁴.

Dans MC, la notion de Surmoi est analysée en rapport avec l'agressivité, mais aussi avec la culpabilité et l'éthique collective, soit avec ce qui concerne l'intériorisation de l'autorité. Freud n'étudie cependant pas dans cet ouvrage les modalités particulières de ce rapport⁵. Il rappelle comment l'enfant, dépendant et faible, associe le mal à ce qui menace de le priver d'amour. Quant au bien, il est naturellement associé à ce qui donne du plaisir.

¹Freud, *Le Moi et le Ca*, p 262

²Laplanche et Pontalis, *Dictionnaire de psychanalyse*, p 472

³*Id.*, p 452

⁴*Id.*, p 452

⁵Mélancolie, sadisme, masochisme,... Cf. sur ces points, P. Verstraeten, *Introduction historique à la philosophie*, ULB, 1987-88, t 4

La dépendance de l'enfant le conduit à se soumettre à l'influence externe de ses parents, même si leurs interdits peuvent contrer sa recherche de plaisir. Cette dépendance le pousse également à intérioriser l'autorité en lui. Cette dernière suscitera des sentiments ambivalents: amour envers l'idéal qu'elle représente, agressivité envers les interdits qu'elle impose¹.

Avec l'intériorisation de l'autorité, ce qui était angoisse devant les répressions de l'autorité extérieure et que Freud appelle "angoisse sociale", se transforme alors en sentiment de culpabilité. Celui-ci est "absolument identique à l'*angoisse devant le Surmoi* (souligné par Freud) (...) Dérivé immédiat du conflit surgissant entre le besoin de l'amour de cette autorité et l'urgence de satisfactions instinctuelles", ce sentiment "mesure le degré de tension entre les tendances du Moi et les exigences du Surmoi" (MC 95).

En sens inverse, si l'on peut dire, une satisfaction narcissique naît d'un rapprochement d'avec l'idéal, ainsi que nous l'avons signalé précédemment. Remarquons que le sentiment de culpabilité peut être inconscient et qu'il l'est relativement souvent. Cette notion n'a donc pas tout à fait le sens courant puisque l'on s'attend plutôt à ce qu'un tel sentiment, issu d'une condamnation de la conscience morale, nous soit connu.

Pour Freud, la "conscience morale" justement, est une fonction attribuée au Surmoi. Cette fonction consiste à "surveiller et juger les actes et les intentions du Moi et à exercer une activité de censure" (MC 96). Ici aussi, cette "conscience" se situe en partie dans l'inconscient. C'est ainsi que l'on peut comprendre la phrase de Freud: "l'homme moral n'est pas seulement beaucoup plus immoral qu'il ne le croit, mais aussi beaucoup plus moral qu'il ne le sait"².

La conscience morale ainsi définie est donc déplacée en grande partie vers l'inconscient. Il s'agit ainsi d'une faculté qui, loin d'être rationnelle ou éclairée, n'est que la représentation de relations aux parents, influencée également par des exigences culturelles. Aussi, est-ce avec une ironie qui ne doit pas être tout à fait inconsciente que Freud écrit : "Maintenant que nous nous risquons à l'analyse du Moi, nous pouvons répondre à tous ceux qui, ébranlés dans leur conscience éthique, se sont récriés qu'il doit pourtant y avoir dans l'homme un être supérieur:

¹Cette ambivalence est d'ailleurs plus problématique que cela: du renversement du complexe d'Édipe résulteront des exigences contradictoires. L'exigence du Surmoi ne sera pas seulement: "tu dois être ainsi (comme le père), elle comprend aussi l'interdiction : " tu n'as pas le droit d'être ainsi (comme le père). Freud, *Le Moi et le Ça*, p 247

²*Id.*, p 267

certainement, et voici cet être supérieur, l'idéal du Moi ou Surmoi, la représentation de notre relation aux parents"¹.

Ailleurs, il est encore plus explicite sur la démystification du Surmoi comme puissance "supérieure" en expliquant qu'il est "le mémorial de la faiblesse et de la dépendance qui étaient jadis celles du Moi, et il perpétue sa domination, même sur le Moi mature"².

Au vu de cette analyse, on comprend la nécessité de Freud de soumettre les impératifs éthiques à la critique rationnelle, comme il l'a fait avec emphase dans *L'avenir d'une illusion*.

2) Surmoi et agressivité

En ce qui concerne les rapports du Surmoi avec l'agressivité, MC développe les analyses suivantes.

Nous nous souvenons que le principal obstacle à la culture était la présence de pulsions agressives qui devaient autant que possible être réprimées ou canalisées. L'une de ces voies d'expression était l'intériorisation de l'agressivité: elle est "renvoyée au point même d'où elle était partie" (MC 80). Grâce aux nouveaux éléments introduits, cette intériorisation peut à présent être davantage explicitée.

Le Surmoi va soumettre le Moi à une agressivité qu'il a intériorisée à partir de deux sources principales. D'une part, c'est *celle* qu'exerçait l'autorité et qui est maintenant intériorisée. Mais c'est aussi l'agressivité développée *contre* cette autorité par l'individu, frustré par ses interdictions.

Les conséquences de ces processus sont importants pour la vie morale. Les renoncements auxquels se soumet le Moi feront croître l'agressivité interne à cause de cette frustration. Et la conscience morale, qui reprendra cette agressivité à son compte, renforce d'autant sa pression. La force de son exigence s'accroît ainsi, -à travers le sentiment de culpabilité- alors même que l'on accroît les tentatives pour la satisfaire. Ce phénomène provient d'un modèle économique où les pulsions doivent trouver une voie de satisfaction. Leur "énergie" qui ne peut s'exprimer vers l'extérieur s'accumule à l'intérieur (il y a ici une analogie avec l'énergie physique).

Ce modèle mène donc à une situation où le renoncement à l'expression des pulsions renforce la conscience morale, qui elle-même exige un renoncement à l'expression des pulsions, etc. La conscience morale devient ainsi, paradoxalement, non plus la cause mais "la conséquence du renoncement aux pulsions" (MC 86). D'après cette conception, il apparaît logiquement impossible de satisfaire les

¹*Id.*, p 248

²*Id.*, p 263

exigences du Surmoi qui, telles l'horizon, s'éloignent quand on veut s'en approcher. De plus, si la conscience morale renforce son agressivité, elle renforce d'autant le sentiment de culpabilité.

Ainsi, si l'on qualifie les exigences du Surmoi de morales, ce type de morale conduit au malheur, ou au malaise, continu. S'exprimant à travers ce mécanisme dérivé, c'est la pulsion de mort qui continue, au fond, à nuire au bonheur. Aussi Freud peut-il s'exclamer: "quel obstacle puissant à la civilisation doit être l'agressivité si s'en défendre rend tout aussi malheureux que de s'en réclamer !" (MC 105).

3) Le Surmoi comme structure prédéfinie

Dès avant la conceptualisation de la notion de Surmoi, Freud avait fait l'hypothèse d'une transmission phylogénétique, c'est-à-dire d'une transmission dans l'espèce humaine assurée par l'hérédité, de dispositions psychiques en rapport avec l'intériorisation morale. Il faut tout de suite limiter cette affirmation en signalant que d'une part, Freud indique depuis *Totem et Tabou* où il la pose, qu'il s'agit bien d'une hypothèse. Et d'autre part, qu'il la complète en disant que ces dispositions psychiques "pour devenir efficaces, ont cependant besoin d'être stimulées par certains événements de la vie individuelle" (MC 101).

L'introduction de la notion de Surmoi maintient ces vues et MC les reprend à son tour.

"On peut dire en outre que si l'enfant riposte par une agressivité intense et une sévérité correspondante du Surmoi (...) il reproduit en cela une réaction de nature phylogénétique" (MC 84). Via l'agressivité intériorisée et la culpabilité, Freud rejoint donc les conséquences du changement intervenu dans l'économie psychique après le meurtre du "père primitif", ainsi qu'il l'exposait déjà dans *Totem et Tabou*. L'inconscient de l'homme porte des traces de cet acte fondateur de la culture et les sentiments ambivalents qui lui sont reliés, sont réactivés par les événements auxquels il est soumis lors de sa propre vie.

Voici comment Freud résume la formation du Surmoi et de la culpabilité après le meurtre du père primitif. Il y avait avant cet acte, une ambivalence des sentiments des fils à l'égard du père: amour et haine. Mais une fois que le meurtre eut été accompli, une fois la "haine assouvie dans l'agression, l'amour réapparut dans le remords attaché au crime, engendra le Surmoi par identification avec le père, lui délégua le droit et le pouvoir que détenait celui-ci de punir en quelque sorte l'acte d'agression accompli sur sa personne, et enfin dressa les restrictions destinées à en empêcher le retour" (MC 90). Dès lors, affirme Freud en conclusion, deux points sont clairs quant à la conscience morale: ce sont "la participation de l'amour à sa

naissance" et d'autre part "l'inévitabilité fatale du sentiment de culpabilité". Quant à la réactivation lors de la vie individuelle, elle est résumée de la manière suivante. "Et comme l'agressivité contre le père se rallumait toujours au sein des générations suivantes, le sentiment de culpabilité lui aussi se maintint et se renforça par le transfert au Surmoi de l'énergie propre de chaque nouvelle agression réprimée" (MC 91).

Les modalités de la formation du Surmoi vont être, comme on l'a dit, influencées par les péripéties de l'histoire individuelle. La rigueur du Surmoi reflétera par exemple souvent la rigueur avec laquelle l'individu a été éduqué. On assiste à une sorte de transmission du Surmoi des parents à celui de leurs enfants. Mais il ne faut pas prendre ces indications dans un sens trop strict. De nombreuses influences et transformations peuvent se produire. Une trop grande indulgence dans l'éducation peut par exemple, en privilégiant l'amour de manière excessive, ôter les possibilités d'extériorisation de l'agressivité. Celle-ci, davantage intériorisée, sera alors incorporée par un Surmoi qui se renforcera d'autant.

4) Surmoi et éthique collective.

Il est clair que les influences sur la formation du Surmoi ne se limitent pas à celles provenant des parents ou des éducateurs. Elles sont plus généralement redevables, à travers d'ailleurs ces influences elles-mêmes, des prescriptions en vigueur dans une culture donnée.

C'est surtout l'intériorisation de règles, d'énoncés, qui s'effectue de la sorte, favorisée en cela par le fait que le Surmoi contient essentiellement des représentations de mots. Mais l'apport de la psychanalyse à ce sujet serait faible si celle-ci ne faisait que reprendre à son compte l'observation séculaire qu'il existe une intériorisation des règles morales. Ce qu'elle souligne, c'est que la structure irrationnelle du Surmoi, les rapports passionnels et non maîtrisés qu'il entretient avec les autres instances de la personnalité, vont problématiser les modalités par lesquelles l'homme se réfère aux préceptes en vigueur dans son milieu. Agressivité, amour, rapports à l'idéal, refoulements, seront à prendre en compte dans cette intériorisation. Bien que référée à une base commune de prescriptions, elle différera selon les influences individuelles qu'a subi le sujet, et essentiellement selon les conséquences qui en ont résulté vis-à-vis de son Surmoi. L'aspect collectif des prescriptions est encore développé par Freud à travers une autre notion, celle de Surmoi collectif. Cette notion peut se concevoir dans le cadre de ses tentatives pour analyser une civilisation comme un être collectif, dont le développement est mis en rapport et en analogie avec le développement individuel. "La communauté elle aussi

développe un Surmoi dont l'influence préside à l'évolution culturelle" (MC 102). Comme base de sa formation, nous retrouvons la fonction des idéaux collectifs dont il a été question dans le chapitre précédent. "Le Surmoi d'une époque culturelle donnée a une origine semblable à celle de l'individu, il se fonde sur l'impression laissée après eux par de grands personnages(...) chez lesquels l'une des aspirations humaines a trouvé son expression la plus forte et la plus pure, et par cela, la plus exhaustive" (MC 102).

Dès lors, le Surmoi individuel renferme des prescriptions qui bien qu'inconscientes, "coïncident avec les prescriptions du Surmoi culturel contemporain" (MC 103). C'est sous cette forme d'ailleurs que nous pouvons avoir accès à ces prescriptions car "notre esprit les pénètre mieux sous leur aspect collectif que sous leur aspect individuel" (MC 103). Au niveau individuel en effet, ces exigences "demeurent à l'arrière-plan et restent souvent inconscientes".

Si l'analyse développée porte sur l'ensemble des prescriptions sans spécifier leur nature, Freud précise que parmi celles-ci "celles qui ont trait aux relations des hommes entre eux sont résumées par le terme général d'éthique" (MC 103).

Ici, nous allons retrouver la menace que fait peser l'agressivité sur l'organisation culturelle. En effet ce qui doit être réprimé au premier chef c'est bien son extériorisation. Aussi, l'objectif principal de l'éthique sera pour Freud d'inciter à cette limitation. C'est dans cette perspective nous l'avons vu, que peut se comprendre pour lui, l'impératif d'amour du prochain.

5) Culpabilité et malaise

Cependant toute réforme éthique, aussi heureuse soit-elle ne saurait empêcher que l'agressivité demeure et, nous avons explicité à présent comment, soit intériorisée. Dans la conception freudienne de l'économie psychique, cette agressivité retournée contre le Moi par le Surmoi, se traduit par un sentiment de culpabilité. C'est ce dernier que Freud qualifie de *malaise*. Si l'on suit Freud dans sa vision d'une civilisation en développement constant sous la poussée d'Éros, on aboutit à une situation où ce malaise sera appelé à croître. "Et peut-être un jour, grâce à la civilisation, cette tension du sentiment de culpabilité atteindra-t-elle un niveau si élevé que l'individu le trouvera difficile à supporter" (MC 85).

Nous découvrons en fait ici la portée ultime de l'ouvrage dont "l'intention était bien de présenter le sentiment de culpabilité comme le problème capital de la civilisation" (MC 98).

Nous voudrions à présent tenter de reprendre les vues de la psychanalyse freudienne concernant l'intériorisation de la morale pour en faire ressortir certaines conséquences et questions auxquelles elles mènent quant au domaine moral en général. Brièvement, nous indiquerons ensuite des orientations qui se dessinent chez Freud quant à un exercice moral plus satisfaisant, selon ses critères. Enfin, nous prendrons comme pôle de comparaison des conceptions freudiennes, une conception philosophique particulière de la morale, celle de Kant.

B. Quelques conséquences pour la morale

Que nous apportent ces nouveaux éléments pour la compréhension des phénomènes reliés à l'éthique? C'est ce que nous allons esquisser à présent.

Freud a établi dans la première moitié de MC, nous y avons fait référence dans nos chapitres précédents, l'utilité de la morale d'un point de vue global. Elle se révèle faire partie des moyens nécessaires ou inévitables pour viser un bonheur défini selon les critères de Freud. Cette définition se base sur des critères de plaisir (en dernière analyse), et de "juste répartition". Si à tout prendre elle favorise, plutôt qu'elle ne défavorise ce type de bonheur, la morale entraîne un malaise inéliminable, rançon à payer pour la relative protection contre l'agression d'autrui.

Ainsi définie et mesurée selon des conséquences économiques, dans la vaste perspective de ses rapports à la culture, la morale "passe" l'examen où elle est jugée selon des critères d'utilité. Mais ceci n'implique pas que dans tous les cas pratiques, l'homme ait intérêt à agir de façon morale, Freud souligne bien plutôt la situation inverse. Dès lors c'est à une structure d'intériorisation de la morale, que revient le rôle difficile d'amener dans ce domaine l'homme à agir contre son intérêt immédiat.

Qu'il nous soit permis, dans ce qui va suivre, de caractériser le mécanisme de cette intériorisation de manière globale, sans entrer dans le détail de la théorie psychanalytique. Les quelques lignes qui suivent n'ont que l'intention de désigner certains aspects de ce mécanisme, qui nous paraissent avoir des implications importantes sur la compréhension de la morale. Nous sommes conscients qu'il s'agit là de simplifications à l'extrême: nous espérons seulement qu'elles ne faussent pas fondamentalement la perspective que ce que des concepts plus élaborés peuvent apporter dans ce domaine.

L'intériorisation morale, nous l'avons vu, est rapportée principalement à l'instance appelée Surmoi (ainsi qu'à l'idéal du Moi non différencié dans MC). Celui-ci tend à reproduire chez les individus les exigences de la culture. Il y attache les individus

par des mobiles qui en dernière analyse sont passionnels, ou si l'on préfère, de l'ordre des sentiments.

Mais l'analyse de ce mécanisme nous révèle bien des imperfections, si on le juge à l'aune d'une morale "souhaitable", telle que nous avons tenté de la définir selon Freud. En effet, les prescriptions du Surmoi sont peu adaptées à la réalité. Elles peuvent subir une série de "déformations" dues aux processus psychiques, en particulier inconscients, auxquels elles sont soumises. Le Surmoi agit en fait essentiellement, selon des rapports de force: agressivité renforcée lorsque l'on s'écarte de ses exigences, satisfactions narcissiques lorsque l'on se rapproche de l'idéal. On peut donc remarquer qu'"il est aisé de donner le change au Surmoi, dès que l'on contente ses tendances punitives, il garde les yeux clos"¹. Cette seule façon de juger de la moralité d'un acte paraît donc insuffisante. Le caractère "obsessionnel" par exemple, ne devient pas plus moral du fait des rites compulsifs qu'il est amené à accomplir pour tenter de soulager sa culpabilité.

C'est dire que les prescriptions du Surmoi sont par essence irrationnelles et qu'elles ne sont certainement pas universelles.

1) Déterminisme

En ce qui concerne le vieux problème du déterminisme opposé au libre arbitre dans le domaine moral, il est clair qu'à travers la psychanalyse, dès le départ, nous sommes placés dans une perspective où fondamentalement c'est le déterminisme qui règne. Ceci découle du cadre scientifique dans lequel elle s'inscrit. Quant aux processus psychiques, elle suggère que ce qui peut apparaître comme liberté, peut être influencé par des forces inconscientes.

La psychanalyse propose néanmoins un idéal d'accroissement de liberté en définissant celle-ci de manière particulière, nous y reviendrons.

2) Les passions comme mobiles moraux

Freud propose une description du psychisme de l'homme en termes de pulsions comme composantes ultimes. Les actes du domaine moral ne sont pas exclus de ce règne. C'est par une régulation complexe de passions, d'affects, de sentiments que le Moi se rapporte aux contenus du Surmoi. La valeur de ces actes ne provient donc de nulle autre source. Rappelons-nous que Freud affirme savoir "en toute certitude (...)" que les jugements de valeur portés par les hommes leur sont indiscutablement inspirés par leurs désirs de bonheur et qu'ils constituent ainsi une tentative d'étayer d'arguments leurs illusions" (MC 106).

¹F. Alexander, cité par Roazen, in *Op. cité*, p 91

Il faut sans doute entendre les termes de "désir de bonheur" de manière large. On pourrait généraliser ceci en disant que la valeur provient du désir. Qui plus est, le modèle psychanalytique propose une description d'un "mécanisme passionnel" par lequel cette valeur désirée régule la conduite qui s'y rapporte.

3) Morale de l'intention

Les caractères décrits tendent dès lors à remettre en question la conception d'une moralité jugée selon l'intention.

Tout d'abord une partie de l'intention est inconnue, puisque inconsciente. Mais même si cette partie inconsciente était connue, elle révélerait sa nature d'attachement passionnel (amour, agressivité). A supposer encore que l'on connaisse cette intention et que l'on accepte aussi que le statut de l'acte moral soit transféré au domaine des passions (que l'on se contente de vouloir par exemple privilégier l'amour sur l'agressivité), un troisième problème se pose. C'est qu'agir sur l'intention elle-même est fort difficile. Il n'est pas possible par exemple d'éliminer vraiment les désirs d'agression. L'interprétation psychanalytique pourra s'attacher à les révéler, notamment à travers les rêves. Nous retrouvons ici le problème que nous avons évoqué en comparant l'eudémonisme freudien à la morale antique.

Ces éléments nous amènent aussi à la conclusion que l'on ne peut, au sens strict, être responsable de ses intentions. Et ce pour les mêmes raisons que l'on ne peut être tenu pour responsable de son inconscient, par définition, ou encore du contenu de ses rêves.

Est-ce à dire que la morale de l'intention est ainsi éliminée par Freud?

On sait que ce type de morale est privilégié par le christianisme (voir par exemple le proverbe: "L'intention vaut l'action"), ainsi d'ailleurs que par Kant, sous une forme spécifique, définie philosophiquement.

Dans la conférence sur *Le métier et la vocation d'homme politique*, Weber oppose la morale de l'intention, "l'éthique de la conviction" ("Le chrétien fait son devoir et en ce qui concerne le résultat de l'action il s'en remet à son Dieu"), à "l'éthique de la responsabilité" ("Nous devons répondre des conséquences prévisibles de nos actes")¹. On peut faire observer que ces deux types d'éthique ne sont pas exclusives. Plus que cela: elles sont complémentaires². Si l'on considère par exemple que la justice est l'art de gérer les conséquences de manière optimale (éthique des conséquences), on ne pourrait la définir sans un idéal de justice (éthique de l'intention). Inversement, on pourrait difficilement s'en tenir obstinément à de

¹P 172

²Cf. Cours de J. Paumen, *Exercices sur des questions approfondies de morale*, ULB, 1986-87.

bonnes intentions qui mèneraient à des conséquences en désaccord constant avec elles.

Comment pourrait-on situer Freud en rapport avec cette thématique? De manière explicite, il s'attache en grande partie à définir l'éthique d'après ses conséquences, en termes de plaisir ou de souffrance. Mais une lecture attentive permet de déceler qu'il n'écarte pas l'idée d'une moralité de l'intention. C'est ainsi qu'il stigmatise l'hypocrisie d'un comportement en accord extérieur avec les prescriptions éthiques, mais en désaccord avec la vérité même du sujet. "Il y a ainsi incomparablement plus d'hypocrites de la civilisation que d'hommes authentiquement civilisés"¹. Ici, ce terme de "civilisé" désigne l'homme qui a fait véritablement siennes des exigences culturelles.

Freud considère ce type "authentique" d'agissement moral comme supérieur. Il emploie parfois à ce sujet l'argument selon lequel une telle moralité est ainsi mieux assurée, car elle ne nécessite pas de contrôle. Mais il est hors de doute qu'elle corresponde pour une part à un idéal de Freud. Pourquoi cela est-il un idéal, à quel "désir de bonheur" cela correspond-il? Freud laisse ces questions non résolues, considérant qu'elles se situent hors du champ de sa réflexion. Et c'est sans doute dans cette optique-là que l'on peut comprendre une citation d'une de ses lettres, en 1915 (soit avant la deuxième topique et la notion de Surmoi): "Ce qui est moral se conçoit toujours de soi-même"².

Si l'intention pourrait donc être préservée pour Freud comme pôle de la réflexion éthique (quoique de manière problématique et à redéfinir), les conceptions psychanalytiques de l'intériorisation morale nous invitent cependant à réévaluer les modalités d'une complémentarité entre intention et conséquences.

C'est que, fort éloigné d'une connaissance de la réalité³ et agissant selon des rapports de force "aveugles", le Surmoi ne fournit guère de garanties sur les conséquences d'un acte accompli d'après ses exigences. Nous en avons déjà donné des exemples, mais rappelons encore ce paradoxal processus de croissance de la culpabilité avec le rigorisme moral. Il s'agit là d'une illustration particulièrement claire d'une "dérégulation du mécanisme de contrôle" de la moralité, si l'on attend de celui-ci qu'il prenne en compte les conséquences.

4) Redéfinition du domaine moral

¹ *Considérations actuelles sur la guerre*, in *Nouvelles conférences de psychanalyse*, p 21

² Lettre à Putnam, cité par Assoun, in *Freud et Nietzsche*, p 237

³ "Les conflits entre le Moi et l'idéal reflètent en dernière analyse (...) l'opposition entre réel et psychique, monde intérieur et monde extérieur", Freud, *Le Moi et le Ça*, p 249.

Si les actes qualifiés de moraux sont, comme les autres, les résultats de transactions entre le Surmoi, le Ca, et le Moi, s'ils sont comme les autres déterminés par des facteurs issus de contenus inconscients, d'attachements passionnels et d'adaptation à la réalité, les actes "moraux" ne se différencient pas essentiellement des actes immoraux. Ils ne constituent pas, du point de vue de leur nature interne, un domaine spécifique à la morale. Si une délimitation de ce domaine peut être faite, c'est par des critères extérieurs à son effectuation dans le sujet. C'est ainsi que Freud définit quant à lui l'éthique comme l'ensemble des exigences "ayant trait aux relations des hommes entre eux" (MC 103).

Ces réflexions renvoient aussi au *sens* que peut avoir pour un sujet un acte qualifié de moral. Nous nous attendions d'ailleurs dès le départ à cette conséquence générale de la psychanalyse, en termes de problématisation du rapport d'un sujet à l'éthique.

Illustrons cette conséquence par un exemple, celui de la responsabilité. Comme on l'a signalé, il paraît paradoxal d'être tenu pour responsable d'intentions, si l'on n'a sur elles aucun pouvoir. Cela ne signifie pas qu'il faille pour cela abandonner le concept de responsabilité. Il pourrait par exemple être maintenu comme un concept permettant de juger le comportement qu'autrui attend d'un sujet. Ceci amènerait également à reconsidérer le sens que l'on donne à la condamnation ou au mérite moraux.

C. Orientations chez Freud

Comme nous l'avons fait dans nos chapitres précédents, nous allons passer à présent aux grandes lignes de ce qui se dessine chez Freud comme des orientations de l'éthique souhaitable, en rapport avec les éléments considérés dans ce chapitre.

C'est certainement à une remise en question des impératifs catégoriques du Surmoi que nous invite Freud. Les différentes raisons qui mènent à cette mise en question et que l'on pourrait résumer par les termes d'"inadaptation à la réalité" ont suffisamment été soulignés. On a pu comprendre aussi que ce n'est pas à une liberté arbitraire qu'incite le créateur de la psychanalyse, étant donné l'analyse qu'il livre de l'inscription de la recherche du bonheur dans la culture.

Ce n'est pas par hasard, si nous retrouvons, lorsque nous nous interrogeons sur ce que pourraient être les orientations souhaitables à donner aux rapports avec le Surmoi, l'impératif de la psychanalyse, que nous avons évoqué dans notre chapitre introductif. Impératif de conscience: "Là où était le Ca, c'est le Moi qui doit advenir".

Le Surmoi, instance passionnelle, pourrait être lui aussi substitué au Ca dans cette formule lapidaire.

L'impératif de conscience conduit à une forme de liberté -bien que toute relative. Liberté sous forme d'un "esprit de décision"¹, qui est rendu au Moi, plutôt que de laisser celui-ci à sa détermination par des facteurs inconscients issus du Surmoi. C'est pourquoi certains auteurs estiment que la psychanalyse conduit à une "morale du Moi", plutôt qu'à une morale du Surmoi².

Lorsque la décision sera, et c'est bien souvent le cas, d'admettre la répression des pulsions pour satisfaire à une exigence culturelle, on aura du moins remplacé le résultat du refoulement par la répression consciente, ce qui pour Freud constitue déjà un progrès.

A la condition de devenir conscientes, les exigences morales pourront aussi être réaménagées en fonction de la réalité, comme Freud le défend dans *L'avenir d'une illusion* et dans MC. Conscientes, elles pourront être travaillées par la raison. Il devient alors théoriquement possible de penser sous quelles modalités on peut concevoir leur universalisation, si ce caractère répond à une exigence culturelle ou philosophique.

D. Freud et Kant

1) Justification

Pourquoi une comparaison entre la vision morale chez Freud et chez Kant? D'autant que de prime abord la différence des horizons pourrait rendre difficile une telle entreprise.

La raison principale en est, on l'a déjà signalé, que c'est le modèle de la moralité selon Kant, compris par Freud à sa manière, qui est utilisé par ce dernier comme référence fréquente de la moralité.

Ceci peut être illustré par exemple, à partir d'une phrase assez explicite de la préface de *Totem et tabou*: " Le tabou survit encore de nos jours, dans nos sociétés modernes: bien que conçu de façon négative et portant sur des objets tout-à-fait différents, il n'est au point de vue psychologique, pas autre chose que l'impératif catégorique de Kant, à la différence près qu'il veut agir par la contrainte en écartant toute motivation consciente"³.

¹Cf. Chapitre IV, comparaison avec l'éthique grecque.

²Hartmann, par exemple aux États-Unis, ou A. Plé, dans *Freud et la morale*.

³*Totem et tabou*, p 6

On ne manquera pas d'être frappé par l'accumulation de restrictions que comporte cette comparaison. L'Impératif catégorique est conçu "de façon négative", Freud fait ainsi vraisemblablement allusion à sa forme vide de tout contenu. Il "porte sur des objets tout-à-fait différents". En réalité l'Impératif catégorique ne porte pas à proprement parler sur des objets, en tous cas pas sur ceux du monde phénoménal, les seuls étudiés par Freud. A vrai dire, l'Impératif catégorique est plutôt une exigence quant au "sujet" moral et à sa raison. Le tabou quant à lui "veut agir par la contrainte en écartant toute motivation consciente". Freud semble reconnaître là implicitement un stade plus évolué à la morale kantienne, puisqu'on sait que selon ses propres critères la progression vers la conscience constitue un impératif.

Mais la restriction la plus importante de cette phrase se situe dans les termes "au point de vue psychologique". C'est en effet de ce point de vue unique qu'entendent se placer les analyses de Freud. La composante de sens qui accompagne ces processus n'est pas étudiée pour elle-même. Concomitamment, est absente une théorie de la raison pour elle-même, de ses opérations, de ses exigences. Or, à l'inverse, c'est précisément sur ce plan que se situe l'essentiel du travail de Kant. Celui-ci n'étudie guère pour sa part le point de vue psychologique de l'impératif catégorique. Certes il y rapporte des "sentiments moraux", mais ceux-ci forment une catégorie à part. En les rendant indépendants de la sensibilité, Kant se préoccupe justement d'établir leur condition de possibilité a priori sans devoir emprunter à la nature psychologique de l'homme. La pensée de Kant est ainsi saisie par Freud à travers un glissement qui ramène le plan transcendantal à un plan psychologique. Assoun remarque d'ailleurs que cette approche était déjà celle de Schopenhauer. Alors que pour Kant "l'accession au plan transcendantal renvoie l'origine anthropologique au simple statut de condition sine qua non", "chez Schopenhauer (et consécutivement chez Freud) le fondement de facto (anthropologique) reste décisif (...) s'assimilant le fondement transcendantal (...) et récusant jusqu'à leur distinction"¹.

En première analyse tout se passe comme si Kant et Freud, tous deux dans leur tentative d'expliquer le "fait moral" -il s'agit bien d'un *fait* chez l'un et l'autre-, avançaient donc sur des plans différents sans devoir se rencontrer. Le philosophe décrit la manière dont la raison se donne elle-même une exigence, une loi. Nous sommes ici dans le domaine de la raison pure, dans l'horizon de sens. Quand il est au niveau de cette exigence, l'homme n'est plus, pour Kant, considéré comme un phénomène soumis aux lois déterministes de la nature, mais il est sujet libre de

¹P-L. Assoun, *Freud, la philosophie et les philosophes*, p 169

déterminer sa volonté. Le psychanalyste pour sa part, lorsqu'il veut expliquer le sentiment du devoir ne se préoccupe pas de la nature de la raison. Il s'agit bien pour lui d'un sentiment à proprement parler, il est de la même nature que les autres sentiments qu'éprouve l'homme. De ce point de vue il est évident que l'être humain exerçant son devoir reste soumis au déterminisme et qu'il n'acquiert ainsi nulle liberté.

Malgré ces écarts de perspectives qu'il nous fallait situer d'entrée de jeu, nous sommes motivés dans notre tentative de comparaison par plusieurs facteurs que nous allons énoncer à présent.

Tout d'abord moyennant les restrictions signalées, l'impératif catégorique est bien le modèle privilégié du type de moralité décrit par Freud. Il le rattache de plus directement au Surmoi, comme on peut s'en convaincre encore dans les citations suivantes. "L'impératif catégorique de Kant est l'héritier direct du complexe d'Œdipe"¹. D'autre part on a vu que le Surmoi est également "l'héritier" de ce complexe. Ce rapprochement dans les conceptions de Freud servira de base à notre comparaison.

D'autre part si l'on en juge par les comparaisons que Kant a effectuées en son temps, entre ses conceptions morales et celles des empiristes ou avec la sagesse antique, il apparaît que le philosophe lui-même ne trouve pas le débat inutile.

C'est que dans l'expérience humaine, face à l'existence de la morale et de ses souhaits de bonheur, l'homme est appelé à élaborer une conception personnelle par laquelle il se représente les rapports entre ces deux pôles. Freud et Kant ne parlent sans doute pas de "la même chose", -l'un parle psychologie, l'autre raison-, cependant leurs discours portent tous deux sur le "fait moral". Et c'est à partir de ce fait, ou si l'on préfère, de ce thème, que l'on peut les comparer.

2) Convergences

Avant de relever les divergences entre les deux penseurs considérons les similarités que l'on peut trouver entre leurs cadres de pensée.

a) Les révolutions coperniciennes

Il est significatif de remarquer que nos deux auteurs ont comparé le tout ou une partie de leurs travaux à la fameuse découverte de Copernic. Le philosophe en comparant le point de vue adopté dans la *Critique de la raison pure* à un "renversement copernicien". Le psychanalyste en évoquant la prise en compte (qu'il

¹Freud, *Le problème économique du masochisme*, cité par Plé, in *Freud et la morale*, p 22

appelle parfois "découverte") de l'inconscient, comme la troisième "blessure narcissique" que l'humanité ait eu à subir, après Copernic et Darwin.

b) *Le modèle scientifique*

Freud et Kant se réfèrent au modèle scientifique. On l'a vu suffisamment pour le premier. Quant à Kant on peut s'en convaincre en lisant dans la préface de sa *Critique de la raison pure*: "La critique de la raison finit donc nécessairement par mener à la science" et "Comment la métaphysique est-elle possible en tant que science?"¹. Ou encore les dernières lignes de la *Critique de la raison pratique*, où l'auteur tient "la science (recherchée de façon critique et conduite méthodiquement) pour la porte étroite qui conduit à la sagesse"². Plus précisément c'est au modèle de la chimie que Kant fait appel en cet endroit "pour obtenir la séparation des éléments empiriques et des éléments rationnels" qui peuvent se trouver "dans les exemples du jugement moral de la raison".

Cependant ces rapprochements ne doivent pas nous faire oublier que si Freud en reste à un plan scientifique, ou du moins revendiqué comme tel, c'est bien par analogie que Kant transpose certaines démarches de la science au domaine de la philosophie. L'objet du recours à la chimie chez les deux penseurs est un exemple de cette différence d'utilisation.

c) *Raison et morale*

Malgré la limitation qu'il lui impose, Freud se réfère, nous l'avons vu, à la raison comme à la plus grande puissance dont l'homme puisse disposer pour dominer ses passions. Le *Logos* parle d'une voix basse mais qui "ne s'arrête pas qu'on ne l'ait entendue"³. Kant, pour sa part, tout en limitant également les "prétentions" de la raison, en a fourni une critique qui s'est avérée particulièrement riche pour le développement ultérieur de la science et de la philosophie.

A nouveau, il faut préciser la comparaison et ainsi limiter l'analogie. Chez Freud en effet, tout l'effort porte sur la description de ce qui n'est pas la raison: inconscient, pulsions,... Il manque justement une théorie qui rende compte spécifiquement de la raison, du sens, de la logique. Chez Kant au contraire, la raison se détache de son support empirique pour constituer une puissance qui se place sur le plan transcendantal. Sa réflexion porte sur la raison elle-même et il la caractérise en tant que telle.

¹P 45

²P 175

³*L'Avenir d'une illusion*, p 77

En ce qui concerne la théorie de la moralité, il n'est sans doute pas exagéré d'affirmer que Kant décerne à celle-ci une place centrale dans son système. "On n'aurait jamais eu l'audace d'introduire la liberté dans la science, si la loi morale et avec elle la raison pratique n'étaient intervenues et ne nous avaient imposé ce concept"¹. D'autre part c'est par la dialectique de la raison pratique que sont établis rien moins que les postulats de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu.

Freud pour sa part veut se cantonner au plan scientifique et observe comme un phénomène parmi d'autres la moralité telle qu'elle se manifeste. Il ne se préoccupe pas explicitement, à l'encontre de Kant, de la moralité comme exigence.

3) Comparaison

a) Morale et recherche du bonheur

Il peut être utile d'aborder cette comparaison plus détaillée en reprenant les conceptions de chaque auteur au sujet des rapports entre bonheur et morale.

Pour Freud on l'a vu, les hommes cherchent le bonheur, c'est le but qu'ils donnent à leur existence. Freud ne juge pas explicitement la moralité de ce but, mais il l'assume comme la valeur capitale: le but même de la psychanalyse est de "soulager des êtres souffrants" et les critiques freudiennes de la culture ou des mœurs sont énoncées au nom du bonheur. Au rang de ces critiques justement, on trouve celle d'une morale dont les exigences mettent en péril le bonheur de l'individu parce qu'elle ne tient pas suffisamment compte de sa nature psychologique. Le Surmoi collectif en effet "ne se soucie pas assez de la constitution psychique humaine: il édicte une loi et ne se demande pas s'il est possible à l'homme de la suivre. Il présume bien plutôt que (...) le Moi jouit d'une autorité illimitée sur son soi. C'est là une erreur (...) la domination du soi par le Moi ne peut dépasser certaines limites. Exiger davantage, c'est alors provoquer chez l'individu une révolte ou une névrose, ou le rendre malheureux" (MC 10). Une des grandes questions qui anime Freud, comme on l'a vu, est la recherche d'un équilibre réaliste entre bonheur individuel et exigences culturelles. Cependant la recherche du bonheur peut aboutir, moyennant certaines modifications des pulsions, à ce que des exigences morales deviennent partie intégrante d'elle-même. Mais ce qu'il importe ici de remarquer c'est que même dans le cas d'une moralité ainsi intégrée, les causes déterminantes en restent chez Freud des mécanismes, tels que la sublimation, l'idéalisation, ou d'autres, qui tous appartiennent à ce qui pour Kant est du domaine de la sensibilité.

¹*Critique de la raison pratique*, p 30. Sauf indication contraire, toutes les citations de Kant qui suivent sont extraites de cet ouvrage.

Or, pour ce dernier, la sensibilité n'est en aucune manière la cause de la moralité: "*Devoir !* nom sublime et grand, toi qui ne renferme rien d'agréable (...) pour mettre en mouvement la volonté"¹. Pour bien comprendre cette phrase, il faut rappeler que pour Kant l'homme, comme toute chose, peut être pensé selon un double aspect: phénoménal, et échappant à la phénoménalité, c'est-à-dire chose en soi, transcendant. Seul l'aspect phénoménal peut devenir effectivement objet de science. En tant qu'objets de connaissance, les phénomènes obéissent au déterminisme, à la causalité et aux catégories de la raison. Mais il n'en est rien pour les choses en soi, les noumènes, auxquels notre connaissance n'a pas accès. Or, la sensibilité fait précisément partie de l'aspect phénoménal de l'homme. Elle comprend des sentiments d'agrément et de désagrément, qui comme tous phénomènes sont soumis au déterminisme. En revanche la raison "pure" -il faut entendre par là dégagée de toute représentation de phénomènes- elle, est une chose en soi, un noumène, et comme telle, n'est pas soumise au déterminisme mais libre. Pour Kant, l'homme a conscience qu'il peut déterminer librement sa volonté, l'expérience le confirme². La raison pure est "originellement législative", elle "donne à l'homme une loi universelle que nous nommons la loi morale"³. Cette loi morale détient son universalité de son origine en la raison, c'est un "tu dois" qui n'est motivé par aucun phénomène déterminé.

On comprend dès lors pourquoi en toute généralité, le devoir ne contient rien en lui d'"agréable": l'agréable provient en effet de la sensibilité, et le devoir de la raison qui en est strictement indépendante. L'agréable est ce que Kant nomme un "principe matériel" déterminant la volonté, et "tous les principes matériels sont comme tels d'une seule et même espèce et se rangent sous le principe général de l'amour de soi ou du bonheur personnel"⁴. Par-là se trouve confirmé que le bonheur personnel est a priori indépendant de la moralité. Kant précisera même: "on obtient juste le contraire du principe de la moralité si l'on prend pour principe déterminant de la volonté le principe du bonheur personnel"⁵.

On peut résumer ce qui vient d'être dit des rapports entre moralité et recherche du bonheur. Les deux penseurs sont conscients qu'il s'agit là de deux données essentielles et susceptibles d'entrer en contradiction l'une avec l'autre. Pour le psychanalyste cependant la recherche du bonheur possède un primat axiologique et certains impératifs moraux sont critiqués pour leur trop grande, parfois inutile,

¹P 91

²P 30

³P 31

⁴P 20

⁵P 35

nocivité au bonheur. Ces impératifs sont en dernière analyse redevables du domaine des pulsions, des contenus inconscients, ..., même si ils devraient, selon Freud, être médiatisés par la raison. Pour le philosophe, l'observation de la loi morale, qu'il conçoit de manière spécifique -soit "vide" de tout contenu et universelle- rend l'homme véritablement être de raison. Elle constitue un idéal qui prime sur le bonheur terrestre et en est indépendant. L'exigence morale provient de la raison pure, libre et législatrice, soit d'un autre plan que celui de la sensibilité, qui elle obéit au déterminisme.

Détaillons à présent ces conceptions sur une série de plans.

b) Statut de la conscience morale

Pour Kant, la conscience morale par son indépendance aux conditions empiriques est du domaine du jugement synthétique a priori, c'est un "fait de la *raison*". La volonté -qui n'est pas un ensemble de désirs- peut être bonne, quand elle fait de la loi morale son principe déterminant. De la sorte elle devient autonome, car l'autonomie est la volonté conçue dans son identité avec la loi. La fin de la bonne volonté est une exigence de rationalité: la raison elle-même. Kant remarque cependant, que l'on ne saura jamais dans les cas pratiques, si notre volonté est uniquement déterminée par la loi.

Pour Freud, il en va tout autrement. La conscience morale est une fonction du Surmoi. Elle est par là-même dépendante d'éléments empiriques. Elle est liée aux sentiments, aux désirs, en particulier durant sa formation. Elle comporte une certaine transcendance, mais empirique, qui découle de la transmission phylogénétique du Surmoi. Loin de conquérir son autonomie en se déterminant d'après elle, du moins a priori, le Moi s'en montrerait plutôt dépendant. Le Moi n'est d'ailleurs pas un "sujet" au sens kantien: chez Freud, cette notion philosophique n'est pas théorisée en tant que telle. Enfin, l'obéissance à la loi du Surmoi, s'effectue pour des motifs déterminés par des sentiments, d'ailleurs souvent inconscients.

c) Formes de la loi morale

Les différences affectent également sévèrement les formes que prendra la loi morale.

Chez Kant, en tant que jugement synthétique a priori, cette loi est universelle et nécessaire. Universelle en statut, grâce à sa forme sans contenu. Mais aussi universelle en fait pour chacun, grâce à "la voix de la raison si claire relativement à la volonté, si pénétrante, si perceptible même pour les hommes les plus vulgaires"¹.

¹P 35

La forme de la loi est logique et donc rationnelle. Il faut cependant noter que Kant ne récuse pas toute valeur aux exemples empiriques de moralité (ce que Freud appellerait des idéaux) dans l'éducation morale. La citation suivante de la *Critique de la faculté de juger* en témoigne: "on ne fera jamais avec des préceptes généraux, que l'on peut avoir reçu de prêtres ou de philosophes, ou bien encore avoir pris en soi-même, ce que peut un exemple de vertu ou de sainteté, qui fixé dans l'histoire, ne rend pas inutile l'autonomie de la vertu à partir de l'Idée propre et originaire de la moralité (*a priori*) ni ne la transforme en un mécanisme d'imitation"¹.

Chez Freud, bien qu'il y ait une structure psychologique qui chez tous les individus permet une conscience morale manifestant des exigences, le mode de sujétion du Moi au Surmoi, lié à la résolution du complexe d'Œdipe, n'est pas le même chez chacun. Les prescriptions du Surmoi ont un contenu. Une partie d'entre elles sont cependant inconscientes, bien qu'elles n'en agissent pas moins. Ces prescriptions sont en dehors de la rationalité et soumises à des processus régissant l'inconscient. Il n'y a donc pas universalité des exigences morales. Cependant, les prescriptions du Surmoi individuel possèdent empiriquement des ressemblances avec celles du Surmoi collectif de sa culture d'appartenance. Une part de rationalité peut être introduite dans les exigences morales, mais plutôt *a posteriori*, à partir d'un jugement sur la réalité.

d) Morale de l'intention et sentiments moraux

La loi morale est devenue la valeur dans la philosophie kantienne: la volonté est bonne de s'y rapporter. Dès lors c'est par l'intention que, du moins en droit, l'on jugera de la moralité d'un acte. (Même si on peut remarquer que certaines illustrations kantienne de jugements moraux font intervenir les conséquences des actes).

Si la loi est le "mobile moral", l'effet qu'elle produit dans l'âme est un sentiment. Cependant ce sentiment n'émane pas de la sensibilité qui est par nature égoïste, mais peut être déterminé à partir de la connaissance pratique par des concepts *a priori*. C'est "peut-être le seul cas"² d'ailleurs, où ce fait se produit pour un sentiment. Le sentiment moral présente un double aspect: "un contentement que produit dans la conscience la conformité à la loi", signe de "la valeur immédiate que la personne acquiert à ses propres yeux par l'accomplissement de la loi morale", et "un reproche amer", "une humiliation", "quand nous avons violé la loi"³. Notons encore que Kant

¹*Critique de la faculté de juger*, p 118

²P 96

³P 39

stigmatise les sentiments moraux excessifs, tels que le "fanatisme moral" des "austères stoïciens". On constate enfin que la morale ainsi définie s'accorde avec la conception que se fait Kant du christianisme et se différencie de la sagesse de type antique. Ne demandant que "la pureté du cœur", "la notion kantienne d'homme moral est loin de la notion grecque du sage conduit par la raison"¹.

Si l'on se tourne vers Freud on peut se poser la question de savoir comment il est possible de préserver une morale de l'intention quand cette intention est en partie inconsciente et indépendante de la volonté. La valeur sera placée chez lui davantage du côté des résultats: bonheur de soi et des autres. Cependant il ne renonce pas, sans toutefois l'expliciter, à la notion de morale de l'intention comme en témoignent par exemple ses condamnations de l'hypocrisie morale.

En ce qui concerne les sentiments, la psychanalyse propose des interprétations qui s'appliquent à eux dans leur ensemble, ensemble dont les sentiments reliés à l'exercice de la morale ne forment qu'une partie. Le sentiment de satisfaction associé à l'exercice de ce que l'on conçoit comme une vertu, est relié à la relation du Moi à son idéal. Pour le dire vite, c'est "la satisfaction narcissique de pouvoir nous estimer meilleurs que les autres" (MC 105). Quant à la culpabilité, qui mesure l'écart entre une action et l'exigence du Surmoi, elle émane de tendances agressives retournées vers le Moi. Enfin, si la morale surmoïque est bien différente d'une sagesse guidée par la raison, l'éthique défendue par Freud s'en rapproche.

e) Morale et ordre de la réalité

Dans le système kantien, la nécessité de la volonté s'exerce dans le monde intelligible et non dans le monde phénoménal. Elle n'a pas à se préoccuper, pour sa moralité, des conséquences dans ce dernier. Sous cet aspect, la science lui est donc a priori inutile. D'autre part il n'y a pas dans le monde phénoménal de souverain bien, c'est-à-dire d'accord entre bonheur et vertu. Cependant, sur le plan transcendantal "il est *a priori* (moralement) nécessaire de produire le souverain bien par la liberté de la volonté". Dès lors il faut admettre les trois postulats de la raison pratique, qui réconcilient les aspirations humaines du même coup avec l'ordre transcendantal et celui du christianisme.

Selon Freud, les exigences du Surmoi doivent être remises en cause quand elles ne tiennent pas compte des possibilités du Moi, c'est-à-dire de son économie libidinale, selon les principes de plaisir et de réalité. Cette remise en cause se base sur des données empiriques, pour la connaissance desquels la science joue un rôle certain. Freud en reste par-là sur le seul plan psychologique et naturel, ou pas plus

¹F. Alquié, Préface à la *Critique de la raison pratique*, p XII

que Kant, il n'aperçoit d'ordre capable d'accorder bonheur et vertu. L'espérance de consolation que l'on trouve dans la religion à ce sujet, n'est pour lui que la manifestation d'une illusion en rapport avec un profond désir humain.

CHAPITRE VII: CONCLUSIONS

Il ne fait pas de doute que la psychanalyse entretienne des rapports importants avec le domaine de l'éthique.

Les plus explicites en sont les éléments d'analyse de ce domaine à partir des conceptions psychanalytiques. Celles-ci comprennent une analyse de la répression des instincts dans ses causes et ses conséquences, au rang desquelles l'existence de la morale.

Certains caractères de la morale se voient également interprétés. Il s'agit notamment de l'altruisme, référé à une base de relations "érotiques inhibées" et d'identifications qui unissent davantage les individus d'une collectivité que ne peut le faire l'intérêt commun. L'altruisme, et son inspirateur, Éros, ont à être valorisés par toute culture pour tenir en échec, autant que faire se peut, l'agressivité, découlant quant à elle de la pulsion de mort.

Mais dans la psychanalyse les pulsions ne sauraient disparaître et l'agressivité intériorisée va se loger dans le sentiment de culpabilité qui se voit lui aussi interprété. Cette agressivité, exercée par le Surmoi, agit sur le Moi comme une tension attachée à ses exigences. A l'inverse, des satisfactions d'ordre "narcissique", peuvent découler d'un rapprochement avec l'idéal du Moi et constituer un véritable mobile pour des actions morales, dans le cas où cet idéal comprend des représentations de telles actions. Le caractère catégorique des exigences qui s'imposent à la conscience provient à la fois de leur origine en tant que contenu dans l'inconscient et des rapports de force qui règnent dans le psychisme, tels que la tension de la culpabilité ou la recherche de satisfaction narcissique.

Beaucoup de ces éléments nous conduisent à réfléchir au rapport entre raison et pulsions, et Freud présente en cette matière ses vues, dont certaines constituent des orientations éthiques générales.

Si l'on retiendra d'abord de l'œuvre de Freud, une emphase placée sur la part irrationnelle de l'homme, -via pulsions et inconscient-, on ne peut méconnaître chez lui également qu'une importance considérable et même une véritable confiance est placée dans la raison.

Le modèle conçu par Freud, et référé à la science porte la marque de cette orientation. C'est d'abord son "analyse" précisément, du psychisme en éléments

premiers, régis par une économie, dont nous avons vu les prolongements dans l'analyse de la culture, et même dans une conception de la justice, en termes de répartition équitable des plaisirs et des peines pour chaque individu en son sein. Pour viser une meilleure organisation de la culture, c'est à nouveau à la raison, toujours associée chez Freud à l'expérience et à l'observation-, qu'il est fait appel pour qu'elle instruisse le problème, et même qu'elle propose une réforme de l'éthique d'après les nécessités sociales.

La validité de ces conceptions reste évidemment dépendante du crédit que l'on accordera au modèle freudien. Celui-ci comprend une part de spéculation et d'hypothèses, et une autre, selon certains commentateurs tout au moins, de "réduction" de la réalité humaine. On remarquera également que Freud analyse peu la raison elle-même, et considère comme résolu le problème du rapport de la vérité scientifique à la réalité.

Beaucoup plus fournies sont les analyses de la conscience, de laquelle la raison apparaît chez Freud comme un corollaire immédiat. L'impératif de conscience est au fondement même de la psychanalyse, par le fait que celle-ci invite, précisément, à découvrir le contenu de l'inconscient. Plus encore d'ailleurs qu'une découverte, c'est une sorte d'appropriation qui est recommandée, comme l'indique la formule "Où était le Ça, c'est le Moi qui doit advenir". Cet impératif pourrait être appliqué dans une certaine mesure au Surmoi autant qu'au Ça, car l'un comme l'autre sont régis par des phénomènes de nature passionnelle et sont inadaptés à la réalité. Ceci ne signifie nullement qu'il serait souhaitable d'abolir toute exigence morale, mais qu'une répression consciente des instincts vaut mieux pour Freud, que le résultat du refoulement dans l'inconscient. Cette plus grande valeur provient d'un idéal freudien de maturité pour l'homme et du fait que la répression consciente permet une adaptation à la réalité. Cette valeur découle aussi de ce que la récupération d'un pouvoir de décision engendre un accroissement possible de la liberté.

Ces éléments orientés vers la conscience ne sauraient bien évidemment nous faire oublier l'importance déterminante de la part irrationnelle et inconsciente de l'être humain. Cette part peut mener à reconsidérer certains aspects de la définition du domaine moral et surtout la manière par laquelle un sujet s'y réfère, dont il le comprend, ou encore, le sens qu'il lui donne. En particulier, la morale de l'intention se trouve problématisée, dans la mesure où les intentions sont en partie inconscientes et qu'elles sont soumises à des attachements passionnels. Les pouvoirs qu'exercent la raison et la conscience sont cependant limités, ce qui réduit d'autant la possibilité d'action sur cette intention. Par conséquent les possibilités d'une

transformation de soi (par exemple morale) par une action volontaire, sont en conséquence également limitées.

Dans toutes les analyses de *Malaise dans la civilisation* portant sur l'éthique, le point de vue où se place Freud admet comme valeur première, la recherche du bonheur pour l'être humain. Jamais les exigences ne sont référées à un cadre idéaliste. C'est au contraire le cadre idéaliste lui-même qui se voit interprété par la psychanalyse, laquelle prend pour acquis que les jugements de valeur des hommes leur sont "inspirés par leurs désirs de bonheur". Si ce bonheur est d'abord référé à des critères de plaisir, les transformations de "l'économie libidinale" de l'homme (via notamment la sublimation et le rapport à l'idéal) sans abolir ce critère, tendent à éclairer l'émergence de valeurs qui apparaissent comme "plus élevées" que la recherche du plaisir, telle qu'on la comprend communément.

Ce n'est cependant pas à une déduction pure et simple des valeurs à partir des faits, que Freud procède ainsi. On trouve chez lui une part d'indétermination dans l'analyse des rapports entre les unes et les autres. Et il nous invite sans doute à approfondir la question du rapport des faits -et leurs rapports de force, avec les valeurs- et leur dimension de sens.

BIBLIOGRAPHIE

I. OUVRAGES DE FREUD

Malaise dans la civilisation, P.U.F, Paris ,1986.

Das Unbehagen in der Kultur, in *Studienausgabe*, (vol. IX), "Fragen der Gesellschaft Ursprünge der Religion", S. FISCHER VERLAG, GmbH, Frankfurt am Main, 1974.

Cinq psychanalyses, P.U.F., Paris, 1984.

La vie sexuelle, P.U.F., Paris, 1985.

L'avenir d'une illusion, P.U.F., Paris,1983.

La technique psychanalytique, P.U.F., Paris, 1981.

Totem et tabou, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1979.

Ma vie et la psychanalyse, Gallimard, Idées, 1975.

Psychanalyse et médecine, in *Ma vie et la psychanalyse*, Gallimard, Idées, 1975.

D'une conception du monde, in *Nouvelles conférences de psychanalyse*, Gallimard, Idées,1981.

Psychologie des foules, in *Essais de psychanalyse*, Petite Bibliothèque Payot, 1983.

Le Moi et le ça, in *Essais de psychanalyse*, Petite Bibliothèque Payot, 1983.

Correspondance avec le pasteur Pfister, Paris, Gallimard, 1986.

II. FREUD ET LA MORALE

JACCARD, R., *Freud et la religion*, in *Histoire de la psychanalyse*, tome I., Biblio Essais, Livre de Poche, 1982.

LAMBERTINO, A., *Psicoanalisi e morale in Freud*, 1988

PLE, A., *Freud et la morale*, Éditions du Cerf, 1969.

RIEFF, P., *Freud : The mind of the moralist*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1979.

RIEFF, P., *The Triumph of the Therapeutic : Uses of faith after Freud*, Harper Torchbooks, New-York, 1966.

WALLACE, E., *Freud as ethicist*, in *Freud Appraisals and reappraisals*, vol.I, " Contribution to Freud studies ", ed. by Paul E. Stepanky, The analytic Press, 1986.

III. ETHIQUE ET PSYCHANALYSE

- CASTORIADIS, C., *Psychanalyse et politique*, in *Lettres Internationales*, n°21, Paris, été 1989.
- ERIKSON, E.H., *Éthique et psychanalyse*, Flammarion, Nouvelle Bibliothèque Scientifique.
- FROMM, E., *L'Art d'aimer*, Epi, 1980.
- FROMM, E., *L'homme pour lui-même*, Ed. sociales françaises,
- LACAN, J., *L'éthique de la psychanalyse*, Le séminaire, Livre VII, Seuil 1976.
- ODIER, C., *Les deux sources conscientes et inconscientes de la vie morale*, Ed. de la Baconnière, Neuchâtel, 2è éd., 1968.
- REDLICH, F.C., *Psychoanalysis and the problem of values*, Yale University School of Medicine, Philadelphia, 1959.
- ROUBICZEK, P., *Ethical values in the age of science*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969.
- SZASZ, T., *L'éthique de la psychanalyse*, Payot, Paris, 1975.
- TESSON, E. et al., *Psychanalyse et conscience morale*, P. Lethielleux, 1950.

IV. COMMENTATEURS DE FREUD

- ANDART-DOURLEN, M., *Freud et les Lumières*, Payot, 1985.
- ASSOUN, P-L., *Freud, La philosophie et les philosophes*, P.U.F., Philosophie d'aujourd'hui, 1976.
- ASSOUN, P-L., *Freud et Nietzsche*, P.U.F., Philosophie d'aujourd'hui, 1982.
- ASSOUN, P-L., *Les grandes découvertes de la psychanalyse et Les fondements philosophiques de la psychanalyse*, in *Histoire de la psychanalyse*, Tome I, Biblio Essais, Livre de Poche, 1982.
- BETTELHEIM, B., *Freud et l'âme humaine*, Robert Laffont, coll. Réponses.
- BINSWANGER, L., *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, Gallimard, Tel, 1981
- DIERKENS, J., *Freud: Anthologie commentée*, Fernand Nathan, Ed. LABOR, 1977.
- JONES, E., *The life and work of Sigmund Freud*, A doubleday Anchor book, Anchor book, USA, 1963
- PFIMMER, T., *Freud, lecteur de la bible*, P.U.F., Philosophie d'aujourd'hui, 1982.
- RAULET, G., *Freud et l'économie politique*, in *Histoire de la psychanalyse*, tome I, Biblio Essais, Livre de poche, 1982
- RICOEUR, P., *De l'interprétation, Essai sur Freud*, Seuil, Paris, 1965
- RICOEUR, P., *Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris, 1970.
- ROAZEN, P., *La pensée politique et sociale de Freud*, P.U.F., 1976

ROY, J., *Hobbes et Freud*, La philosophie au Canada, 1976.

VIDERMAN, S., *La construction de l'espace analytique*, Gallimard, Tel, Paris 1982.

V. PSYCHANALYSE

JACCARD R., *Histoire de la psychanalyse*, Biblio essais, 1985.

KLEIN, M., RIVIERE, J., *L'amour et la haine*, Petite Bibliothèque Payot,

KRISTEVA, J., *Les psychanalystes en temps de détresse*, *Lettres internationales*, n° 21, été 1989

LAPLANCHE, J. et PONTALIS, J.B., *Vocabulaire de la psychanalyse*, P.U.F. 1976.

MARCUSE, H., *Éros et civilisation*, Points, 1971.

VI. PHILOSOPHIE

AUBENQUE, *Les philosophes hellénistiques*, in *La philosophie*, (dir. F. Châtelet), tome I, Marabout, 1985.

CUVILIER, A., *Cours de philosophie*, biblio essais, Livre de Poche, 1986.

DIOGENE LAERCE, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, Tome 2, Garnier Flammarion, 1965.

DUPREEL, E., *Traité de morale*, P.U.B., 1967.

EMPEDOCLE D'AGRIGENTE, in " *Les penseurs grecs avant Socrate : de Thalès de Milet à Prodicos*", trad . J. Voilquin, Garnier Flammarion, 1964.

EPICTETE, *Manuel*, Garnier Flammarion, 1964.

FOUCAULT, M., *L'usage des plaisirs*, NRF, Gallimard, Paris, 1984.

FOUCAULT, M., *Le souci de soi*, NRF, Gallimard, Paris, 1984.

KANT, E., *Critique de la raison pratique*, P.U.F., Quadrige, 1985

KANT, E., *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Ed. Delagrave, trad. V. Delbos, 1986.

KANT, E., *Critique de la faculté de juger*, Librairie J. Vrin, 1984

KREMER- MARIETTI, A., *L'éthique*, P.U.F., Que sais-je?, 1987.

MARC-AURELE, *Pensées pour moi-même*, Garnier Flammarion, 1964.

PAUMEN, J., *Étude approfondie de questions de morale*, ULB, Lic. en Philosophie, 1986-87.

RICHIR, M., *Théorie de la connaissance et philosophie des sciences, et Métaphysique*, ULB, Lic. en Philosophie, 1985-86-87.

SCHOPENHAUER, A., *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, Librairie Felix Alcan, Paris,

SMITH, C., *Stuart Mill*, Seghers, 1973.

Les Stoïciens, textes choisis par Jean Brun, P.U.F., 1980.

VESTRAETEN, P., *Introduction historique à la philosophie*, Fasc. 5, P.U.B., 1987-88.

WEBER, M., *Le savant et le Politique*, 10/18, 1982.